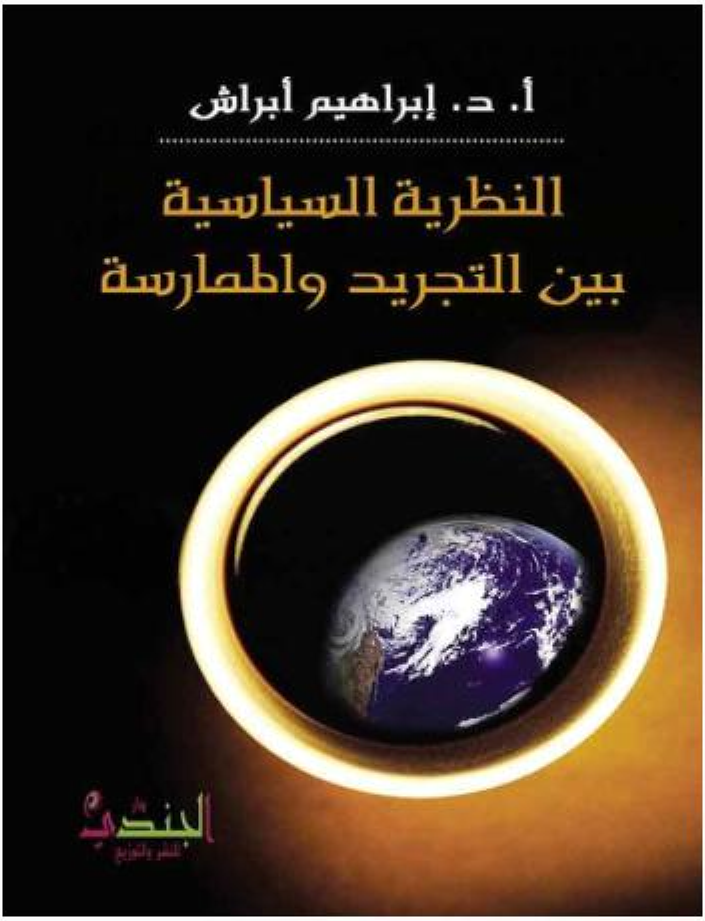

أ. د. إبراهيم أبراش
النظرية السياسية
بين التجريد والممارسة

المقدمة

النظرية السياسية من المواضيع الرئيسة في علم السياسة، واعتمادها كمجال معرفي ومادة للتدريس اعتراف بمرحلة النضج التي وصل إليها الفكر السياسي وعلم السياسة بشكل عام، فأن تُهيكل الأفكار السياسية في إطار نظريات علمية، معناه أن السياسة لم تعد مجرد أفكار ومقولات عامة بعيدة عن الواقع، بل أصبح من الممكن ضبط وتقنين الشأن السياسي ليصبح علماً مثل العلوم الأخرى. ومن هنا ليس عبثاً أن يدخل لفظ النظرية في المجال السياسي، وهو لفظ مستمد أصلاً من العلوم الحقة التي وصلت إلى درجة من الدقة والضبط جعل من الممكن ضبط مقولاتها في إطار نظريات علمية قابلة للتعميم، وتكون هادياً للباحث في تلك العلوم.

لا غرو إن كان اعتماد مفهوم النظرية والقوانين السياسية، إضافة إلى توظيف أدوات البحث العلمي ومناهجه في المجال الاجتماعي، محاولة من الباحثين الاجتماعيين والسياسيين للوصول بالمعرفة الاجتماعية والسياسية إلى درجة من الدقة والموضوعية شبيهة بالحالة التي عليها العلوم الحقة. ومع ذلك، وعلى الرغم من الجهود الشاقة التي بذلها العلماء الاجتماعيون والسياسيون في هذا المجال، إلا أن بعض العلماء ما زال يشكك في علمية المعرفة الاجتماعية بما في ذلك النظريات والقوانين الاجتماعية والسياسية، حتى عندما سئل الفيلسوف الفرنسي ليفي شتراوس Claude Lévi - Strauss: هل هناك علوم اجتماعية؟ أجاب: لدي شك في ذلك. وشكّه ينبع من إدراكه أن الظواهر الاجتماعية تختلف عن الظواهر الطبيعية، فإذا كانت الأولى قابلة للملاحظة والضبط والتجريب، فإن الثانية على درجة كبيرة من التعقيد وعدم الثبات والتحول من حال إلى حال، فالظاهرة الاجتماعية يتداخل في تشكلها مؤثرات سسيولوجية ونفسية ودينية واقتصادية وعاطفية، ما يجعل حصر مكوناتها وإخضاعها للتجربة أمراً شاقاً، وهذا الأمر يجعل من المخاطرة وبمثابة مغامرة علمية، صياغة نظريات وقوانين بعيدة المدى تزعم القدرة على فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية بشكل مُرض، ومن هنا فإن الباحثين يتعاملون بحذر مع النظريات الاجتماعية والسياسية وخصوصاً بعيدة المدى وشمولية التحليل.

إن قولنا المشار إليه أعلاه لا ينفي الجدوى عن النظريات الاجتماعية، ولكن المقصود أنه في مجال التنظير الاجتماعي والسياسي يجب ألا يتبادر إلى الذهن أن عملية التنظير في هذا المجال تغني الباحث عن المقاربات الميدانية والتجريبية، أو أن النظريات السياسية تعبير صادق عن الواقع، فما بين الواقع والنظريات فجوة كبيرة والعلماء يلهثون دوماً لصياغة نظريات يمكنها أن تواكب الواقع، فالنظريات وحتى التي تزعم أنها علمية وموضوعية لا تتطابق دوماً مع الواقع، ولنا في واقع الحياة السياسية اليوم خير دليل على ذلك، فلا توجد أية نظرية سياسية قادرة لوحدها على تفسير وفهم ما يجري في السياسة الدولية، والفهم والتفسير من أهم أهداف النظرية السياسية.

جاء اعتماد مصطلح النظرية في العلوم السياسية بعد رحلة طويلة وشاقة وممانعات متعددة المصادر واجهت الفكر السياسي، حيث انتقل من فكر تهيمن عليه الأسطورة والفلسفة السياسية إلى فكر علمي يعتمد على مناهج البحث العلمي، وتعد النظريات السياسية العمود الفقري لعلم السياسة، فالنظرية السياسية هي ذلك الجزء العلمي والممنهج من الفكر السياسي الذي كان أفكاراً عائمة وغير مضبوطة قبل أن تصبح السياسة علماً قائماً بذاته. على الرغم من الاعتراف بالعلم السياسي وبالنظريات السياسية، إلا أن علماء السياسة ما زالوا يناضلون حتى يُعترف بهم كمرجعيات رئيسة في الحقل السياسي، وما زالوا في بلدان العالم الثالث على وجه التخصيص مهمشين ومستَبعَدين على مستوى الممارسة السياسية، حيث هواة السياسة وتجار السياسة ومستلبو السلطة من العسكر والمغامرين يحتكرون الحياة السياسية، هذا ناهيك عن الممانعة التي تجدها النظرية السياسية من الفكر الغيبي والأسطوري ومن تيارات دينية، ترفض أية مرجعية وضعية لتدبير أمور المجتمع بما فيها الشأن السياسي.

ولكن، قبل القيام بعملية التفكيك ثم التركيب، لا بد من الإشارة إلى أن مصطلح النظرية السياسية حمّال أوجه، حاله حال المصطلحات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية، بمعنى أن الناس، وحتى المختصين في العلوم السياسية، يفهمون المصطلح انطلاقاً من خلفياتهم الفكرية والمذهبية، وأحياناً بما يتوافق مع مصالحهم. على الرغم من الرحلة الطويلة والشاقة التي قطعتها العلوم الاجتماعية- بما في ذلك علم السياسة- في مجال ضبط مفاهيمها ومقولاتها ومحاولتها التشبه بالعلوم الطبيعية، إلا أنها ما زالت بعيدة عن الوصول إلى درجة الدقة والضبط في العلوم الطبيعية. وهذا يعني أن ما يقصده باحث ما بالنظرية السياسية قد لا يكون هو نفسه الذي يعنيه باحث آخر، فما أعتبره أنا نظرية قد لا يعتبره آخرون كذلك، مثلاً كان الماركسيون يطلقون على مذهبهم اسم النظرية العلمية، فيما آخرين كانوا يسمونها

الفلسفة الماركسية، وشتان ما بين النظرية العلمية والفلسفة، ومع ذلك فقد توافق علماء السياسة على عناصر يمكن في حالة توفرها في منظومة فكرية ما أن تنعت هذه المنظومة بـ "نظرية سياسية".
إن اختلاف التسمية في نظرنا وإن كان ليس بالأمر الذي يستحق كثير نقاش، إلا أنه في بعض الأحيان يحدث لُبساً، فاستعمال تسمية النظرية السياسية قد يوحي عند البعض وجود نظرية واحدة تستوعب مجمل الشأن السياسي، وقابلة للتطبيق في كل المجتمعات، كما أن تسمية نظرية سياسية يجعل الأمر وكأن المقصود به تاريخ الأفكار السياسية أو مجمل التنظيرات السياسية. أما اعتماد مصطلح النظريات السياسية فيوحي بوجود نظريات- بالمعنى الدقيق للكلمة نسبياً- متعددة كل منها يتناول جانباً من الظاهرة السياسية، فهناك نظرية حول الدولة، وأخرى حول الديمقراطية، وثالثة حول السلطة.. الخ، وحيث إن مصطلح النظرية السياسية هو الذي شاع في مجال الدراسات الأكاديمية، فسنستعمل هذا المصطلح.
ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه في محاولتنا هذه لإصدار مؤلف حول النظرية السياسية كنا مترددين ما بين التركيز على الجانب المفاهيمي من النظرية السياسية أو إعطاء الأولوية لمحتوى النظرية السياسية، أي الموضوعات التي تدرسها وتدخل في حقل اهتماماتها، أيضاً كنا مترددين ما بين الاهتمام بالجانب القيمي والأخلاقي من الشأن السياسي أو الاهتمام بواقع الممارسة السياسية.
لا شك أن الطالب الجامعي الذي يدرس لأول مرة النظرية السياسية وربما لا يكون على معرفة كافية بالمقصود بالنظرية السياسية كمفهوم، يحتاج كماً كافياً من المعلومات النظرية والمفاهيم المجردة حول الموضوع، ولكن المفاهيم المجردة وحدها لا تكون كافية إن لم تُصاحب بأمثلة وتطبيقات وتحليل لموضوعات تُقَربُ الطالب من فهم المقصود بالنظرية السياسية. وعلى هذا الأساس حاولنا أن نجمع ما بين الجانب النظري والجانب التطبيقي. ومع ذلك فقد انتابتنا حالة من التردد فيما يتعلق بالجانب التطبيقي، فليس من السهل تناول كل الموضوعات التي تدخل ضمن إطار اهتمام النظرية السياسية، لكثرة هذه الموضوعات وتعدد تفرعاتها، وحتى تباين تطبيقات النظرية الواحدة من نظام سياسي إلى آخر، فالنظرية حول الدولة فيها الجانب التاريخي وفيها التنظيرات التي تخص الدولة الراهنة في العالم الغربي، وتلك التي نظرت للدولة الاشتراكية والشيوعية زمن وجود المعسكر الاشتراكي، وبعضها يتحدث عن نظرية الدولة في الإسلام.. الخ. ولكننا كمجتمعات عربية إسلامية نعيش في دول لها خصوصياتها، وعليه لا يفيد أن ندرس نظرية الدولة في الغرب أو الشرق أو عبر التجارب التاريخية ونتجاهل خصوصية الدولة

في العالم العربي والإسلامي. الأمر نفسه بالنسبة إلى الديمقراطية، فدراسة النظرية الديمقراطية كما نشأت في الغرب وتطورت وكما تُمارَس اليوم هناك، مفيدة ولا شك، وتعتبر مرشداً وأنموذجاً يمكن الاسترشاد به أو البناء عليه، ولكن في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، هل يمكن الأخذ بالنظرية الديمقراطية الغربية بحذافيرها؟ أم أن الأمر يتطلب عملية تبيئة لمقولات هذه النظرية لتتناسب ومجتمعاتنا؟ أيضاً نظرية الثورة من حيث تعريفها والظروف الدافعة لها ومقارنتها بواقع التحركات الشعبية العربية الراهنة. وغير ذلك من الموضوعات التي تحتاج إلى الجمع ما بين النظرية والتطبيق.

وفي الختام، لا بد من الاعتراف بأن عملنا هذا هو محاولة لمقاربة موضوع النظرية السياسية، سواء على مستوى الجانب المفاهيمي أو على مستوى الممارسة في ظل عالم باتت تحكمه المصالح المتضاربة وعودة الأيديولوجية مجدداً إضافة إلى أفكار أصولية تؤثر في سلوك المجتمعات ونظرتهم لأنفسهم وللعالم من حولهم أكثر من تأثير العلم ونظرياته السياسية. ونرجو أن يوفر هذا الكتاب قاعدة لمناقشات مستفيضة حول النظرية السياسية، وخصوصاً أننا حاولنا أن نثير قضايا لها علاقة بواقع النظرية السياسية في عالمنا العربي الذي يشهد أحداثاً عاصفة وتحولات مفتوحة على كل الاحتمالات.

أ- د/إبراهيم أبراش

مايو 2012

الباب الأول النظرية السياسية - مقاربة أبستمولوجية

(Epistemological approach)

الفصل الأول التعريف والنشأة

مقاربة موضوع النظرية السياسية يحتاج كمحاولة تفسيرية إلى تفكيك المصطلح إلى مفردتين: النظرية، والسياسة، ثم القيام ببنائه من جديد، فلا تُفهم النظرية السياسية إلا إذا عرفنا ماذا تعني كلمة نظرية أولاً، ثم ماذا تعني كلمة سياسة ثانياً.
ولكن، قبل القيام بعملية التفكيك ثم التركيب، لا بد من الإشارة إلى أن مصطلح النظرية السياسية حمّال أوجه، حاله حال المصطلحات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية، بمعنى أن الناس، وحتى المختصين في العلوم السياسية، يفهمون المصطلح انطلاقاً من خلفياتهم الفكرية والمذهبية، وأحياناً بما يتوافق مع مصالحهم. على الرغم من الرحلة الطويلة والشاقة التي قطعتها العلوم الاجتماعية- بما في ذلك علم السياسة- في مجال ضبط مفاهيمها ومقولاتها ومحاولتها التشبه بالعلوم الطبيعية، إلا أنها ما زالت بعيدة عن الوصول إلى درجة الدقة والضبط في العلوم الطبيعية. وهذا يعني أن ما يقصده باحث ما بالنظرية السياسية قد لا يكون هو نفسه الذي يعنيه باحث آخر، فما أعتبره أنا نظرية قد لا يعتبره آخرون كذلك، مثلاً كان الماركسيون يطلقون على مذهبهم اسم النظرية العلمية، فيما آخرين كانوا يسمونها الفلسفة الماركسية، وشتان ما بين النظرية العلمية والفلسفة، ومع ذلك فقد توافق علماء السياسة على عناصر يمكن في حالة توفرها في منظومة فكرية ما أن تُنعت هذه المنظومة بـ "نظرية سياسية".

المبحث الأول مدخل لتعريف السياسة

مصطلح النظرية السياسية مركب من كلمتين تحيل كل كلمة إلى الأخرى، فالنظرية تُحيل إلى السياسة، والسياسة تُحيل إلى النظرية، بمعنى أن الفهم المتكامل للموضوع يتطلب أن نقارب مفاهيمياً مفردتي العنوان: الأولى السياسة؛ وهو مجال العلم الذي إليه تُنسب النظرية التي تَوَسَّم علماء السياسة أنها تهديهم إلى إدراك أعمق للظاهرة السياسية، والثانية النظرية بمفهومها العلمي.

المطلب الأول: السياسة من الأسطورة إلى النظرية

النظرية السياسية بما هي نتاج عقل الإنسان العالِم، جزء من الفكر السياسي وجزء من علم السياسة، ولكنها ذلك الجزء الذي يعبر عن مرحلة النضج في التفكير السياسي، وانتقال هذا الأخير من فكر تهيمن عليه الأساطير والخرافات والتأملات الفلسفية البعيدة عن الواقع، إلي فكر ممنهج ومنظم يُستَمَد من الواقع ويحاول أن يكون قريباً منه، قادرٍ على تفسيره وفهمه وتتبع تحولاته. ومن هنا فإن فهم النظرية السياسية لن يكون ممكناً دون مقاربة مفهوم السياسة.

أولاً: في تعريف السياسة

ليس بالأمر الهين تعريف السياسة، فبقدر البساطة الظاهرة على هذا المصطلح وكثرة تداوله بين الناس العاديين وبين رجال السياسة، فإن التعريف العلمي لهذا المصطلح لا يتفق مع هذا التعويم لاستعمال كلمة سياسة، ومن ناحية أخرى، فإن تعَقُدَ البناء الاجتماعي، وتداخل ما هو سياسي مع ما هو اقتصادي أو ديني أو إيديولوجي أو قانوني يجعل عملية التمايز بين هذه الأنساق أو المجالات أمراً صعباً، أو كما قال جوليان فروند Julien Freund:

"إن السياسة تشبه "كيس سفر يحتوي ما تنوع من الأشياء.. فيه ما شئت من الصراع، والحيلة، والقوة، والتفاوض، والعنف، والإرهاب، والتخريب، والحرب، والقانون.."2.

حيث إن الشأن السياسي، وكما هو الحال مع المجالات

الاجتماعية الأخرى، أُخضِع للمنهج العلمي وأدواته الدقيقة، فقد أصبح من الممكن مقاربة الظواهر السياسية مقاربة علمية، بل إن ظهور علماء وعلوم متخصصة بدراستها، مع ما يصاحب ذلك من محاذير. قام بتوظيف علم الاشتقاق أو الإيتمولوجيا (Etymology)، لذا فإن كلمة سياسة باللغة العربية تقابل كلمة (Politics) بالإنكليزية، و(Politique) بالفرنسية، والمصطلحان مشتقان من اللفظ اللاتيني (Polis) بمعنى المدينة أو الناحية أو اجتماع المواطنين، ومشتقاتها (Politeia) بمعنى المدينة والدستور والنظام السياسي، و(Politike) بمعنى الفن السياسي، أي أن معناها كان معالجة الأمور التي تخص المدينة. هذا يوحي بأن السياسة أو الحكم بالسياسة اقترن في نشأته بـ (دولة- المدينة)، أي أنه مرتبط بتجاوز المجتمعات الإنسانية مرحلة العلاقات القائمة على انساق القرابة، من أسرية وعشائرية إلى المجتمع المدني المنظم، على أساس المدينة والسكن والمواطنة والوظيفة، أي بشكل آخر انتقال المجتمعات من الحكم عن طريق رئيس القبيلة الذي يستند في حكمه على النفوذ الشخصي الاجتماعي أو الديني، أو على عامل السن، إلى الحكم عن طريق السلطة السياسية القائمة على الإكراه والقسر وعلاقة حاكمين بمحكومين. هذا التعريف للسياسة انطلاقاً من التحليل الإبستومولوجي للمصطلح دفع العديد من الباحثين الغربيين، وانطلاقاً من الأنوية الحضارية الغربية، إلى اعتبار الشأن السياسي أمراً مقتصراً على المجتمعات الأوروبية، ولم تعرفه المجتمعات الأخرى- مجتمعات ما قبل دولة- المدينة اليونانية. وهذا ما قال به مالينوفسكي (Malinowski) الذي نفى وجود جماعات "سياسية" لدى جماعات الفيدا وأهالي أستراليا الأصليين، فهذه المجتمعات تلعب فيها صلة القرابة العامل الرئيس في علاقاتها الاجتماعية، فعلاقات القرابة تتنافى مع العلاقات السياسية.3 إلا أن هذه المقاربة لمصطلح السياسة اعتماداً على أصل الكلمة اليوناني تجد من يعارضها ويأخذ بمقولة أرسطو إن الإنسان حيوان سياسي بطبعه، فلا يوجد مجتمع بدون سلطة وحكومة. إن الخلاف في الواقع يكمن في اختلاف مفهوم السياسة لدى الأقدمين عنه لدى المجتمعات المنظمة في إطار دولة؛ فالسياسة بمعنى القيادة موجودة في كل المجتمعات بما فيها البدائية، إلا أنها في هذه الأخيرة لم تكن جهازاً منفصلاً عن الأجهزة الأخرى، من اقتصادية واجتماعية ودينية، بل كانت متداخلة معها، وكانت كلها تتركز في يد رجل واحد أو مجلس واحد. أما السياسة في دولة- المدينة وما بعدها من نظم سياسية حديثة، فمختلفة، إنها مؤسسات وأجهزة مستقلة قائمة بذاتها، تتقاطع وتتلاقى مع مؤسسات المجتمع الأخرى ولكنها لا تذوب فيها.

هذا الرأي الذي يميّز ما بين السياسة في مجتمعات ما قبل دولة

المدينة اليونانية والسياسة في المجتمعات الحديثة أو المدينية، تطرق إليه بتوسع الانتربولوجي الفرنسي بيار كلاستر في كتابه "مجتمع اللا دولة"، حيث يقول إن المجتمعات البدائية- أي تلك المنظمة على أساس غير ما هو معروف في المجتمعات الأوروبية- لم تعرف السلطة السياسية كجهاز قائم بذاته، بل كانت مندمجة مع بقية المؤسسات الأخرى، ويميز بين السلطة السياسية، وبين نفوذ الزعيم في المجتمعات الأولى، فالزعيم يحظى بالاحترام والتقدير، ويمثل الجماعة لدى الجماعات الأخرى، ويفض النزاعات الداخلية، ولكنه لا يمتلك أي سلطة قسرية، وغياب عنصر القسرية أو الإكراه هو ما ينفي صفة السياسة عن سلطة الزعيم. إن الزعيم بما أنه المعمم لنشاطات الجماعة الاقتصادية والطبقية، لا يحوز على أي سلطة تقريرية، إنه غير متأكد على الإطلاق من أن أوامره سوف تنفذ".4

أما في اللغة العربية، فإن كلمة سياسة وكما ورد في "لسان العرب" أتت من السَّوْس بمعنى: الرياسة، حيث يقال:ساسوهم سوساً، وإذا رأَّسوه قيل سوسوه، والسياسة أيضاً بمعنى القيام على الشيء بما يصلحه.وقيل إن أقدم استعمال لكلمة السياسة في الأدب العربي، يرجع إلى عهد الخنساء، حيث قالت في إحدى أبياتها الشعرية:

"ومعاصم للهالكين * * * وساسة قوم محاشد" 5

لا شك أن علم الاشتقاق، وإن كان يقربنا من دلالة الكلمات ومعانيها الأولية، فإنه لا يكشف عن الأبعاد العلمية والفكرية التي تأخذها المصطلحات عندما تتحول إلى جزء من النظام الفكري والقيمي لمجتمع ما وفي ظروف مختلفة، وخصوصاً المصطلح في العلوم الاجتماعية، حيث هو ذو دلالة إيديولوجية كبيرة. ومن هنا تأتي أهمية المعنى الاصطلاحي لكلمة سياسة.

تذهب غالبية التعريفات الاصطلاحية التي أعطيت لكلمة سياسة إلى ربطها بنظام الحكم أو بعلاقة الحاكمين بالمحكومين، فالسياسة لا تكون إلا في المجتمعات الكلية التي تقاد عن طريق هيئة سياسية تصدر قوانين ملزمة للأفراد، وتمارس عليهم الضغط والإكراه، فلا يمكن تصور سياسة دون وجود سلطة سياسية، وحيث لا يمكن تصور سلطة سياسية دون ممارسة التسلط- بدرجاته المتباينة- فإن وجود السياسة يستدعي وجود السلطة.

برجوعنا إلى كلمة سياسة كما توردها القواميس المتخصصة، سنجد تعدداً خصباً في التعريفات، فقد عرفها معجم "روبير" 1962 بأنها "فن إدارة المجتمعات الإنسانية"، أما معجم كاسل ((Casslle فيقول: إن السياسة ترتبط بالحكم والإدارة في المجتمع المدني"، وبالنسبة لقاموس ليتره Littre)) الفرنسي 1870 فقد قدم ثمانية تعريفات لكلمة سياسة منها: "فن حكم الدولة"، "السياسة علم حكم الدول وإدارة العلاقات مع الدول

الأخرى"، وفي قاموس العلوم الاجتماعية عُرفت السياسة بأنها: "تلك العمليات الصادرة عن السلوك الإنساني التي يتجلى فيها الصراع بين الخير العام من جهة، ومصالح الجماعات من جهة أخرى، ويظهر فيها استخدام القوة بصورة أو بأخرى لإنهاء هذا الصراع أو التخفيف منه أو استمراريته".

وإذا انتقلنا من التعريف القاموسي لكلمة سياسة إلى التعريفات التي أعطاها المختصون لهذه الكلمة، سنجد التنوع نفسه، فستانلي هوفمان أعطى مائة تعريف لمفهوم السياسة، حتى يمكن أن يقال إن لكل عالم سياسة تعريفه الخاص لها، فقد عرفها جوليان فروند Julien Freund بأنها: "الفعالية الاجتماعية التي تأخذ على عاتقها- عن طريق القوة المرتكزة إجمالاً على القانون، تأمين السلامة الخارجية، والوفاق الداخلي لوحدة سياسية خاصة، وصيانة النظام وسط الصراعات الناجمة عن تنوع واختلاف الآراء والمصالح". ومع ذلك، فإن الكاتب هو ذاته غير مقتنع بدقة ووضوح تعريفه، حيث يقول في موضع آخر من كتابه، إن السياسة تشبه كيس سفر يحتوي على الأشياء المتنوعة، ففيه ما شئت من الصراع، ومن الحيلة، والقوة، والتفاوض، والعنف، والإرهاب، والتخريب، والحرب، والقانون..6

أما ماكس فيبر (Max Weber) فقد عرف السياسة "بأنها الفعالية التي تطالب بحق السيطرة من أجل السلطة القائمة على أرض ما، مع إمكان استخدام القوة أو العنف في حالة الحاجة، سواء من أجل النظام الداخلي أو الفرص التي تنتج عنه، أو من أجل الدفاع عن الجماعة في وجه التهديدات الخارجية". ويقترب من هذا التعريف للسياسة ما جاء به غبرييل الموند (Almond) الذي عرف السياسة أو المنتظم السياسي، الذي هو مجال اهتمام، أو حقل عمل علم السياسة بأنها: "نظام التفاعلات الذي يوجد في جميع المجتمعات المستقلة، والذي يقوم بوظائف التوحيد والتكيف، ويؤديها في الداخل وتجاه المجتمعات الأخرى، ويمارس هذه الوظائف باستخدام القسر المادي أو بالتهديد باستخدامه، سواء أكان استخدامه شرعياً شرعية تامة أو بعض الشيء، فالنظام "أو المنتظم" السياسي هو القيّم الشرعي على أمن المجتمع والصانع الشرعي لما يحدث فيه من تغيير" 7 أما عند المفكرين المسلمين، فقد تم التعامل مع الموضوع بشيء من الحذر والغموض حتى لا يحدث تضارب بين المنظور الإسلامي للحياة كدين ودنيا، والسياسة كأمر دنيوي محضٍ يعود للناس أمر التصرف فيه. وهذا الغموض مازال سائداً إلى اليوم، حيث يعود نصيب كبير من الصراع بين التيارات الأصولية وبين الأنظمة الحاكمة ومؤيديها إلى مفهوم السياسة والحكم ومن أين يستمد الحكام سلطتهم، وما هي مرجعيتهم؟وقد استشرى هذا الاختلاف منذ اللحظة التي تحولت فيها الخلافة إلى "مُلك عضوض" على

حد تعبير ابن خلدون.

وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، كانت السياسة محل خلاف وصراع ما بين تفسيرات النصوص الدينية واستحقاقات الواقع ومتغيراته، ومن هنا لم تكن لفظة السياسة منضبطة كما هو عليه الحال اليوم. عليه، رأى المفكرون المسلمون أن السياسة هي القيام على أمور المسلمين بأحسن وجه. وإن كان الفارابي مثلاً يعمم مفهوم السياسة لتصبح معرفة قواعد التصرف الأنسب في مجالات المنزل والحياة الفردية عموماً والسلوكات الاجتماعية، فإن الفخر الرازي يربط السياسة بالرياسة، فالسياسة أو علم السياسة هو علم الرياسة.

أما ابن سينا8، فقد تأثر بالتقسيم الأرسطي- نسبة إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو- الذي ميز بين المعرفة لذاتها أي المعرفة النظرية، وبين المعرفة الهادفة إلى تفضيل سلوك معين، أي المعرفة العملية، ومن هنا ميز ابن سينا بين الأخلاق، وسياسة المنزل، وسياسة المدينة.

أما إخوان الصفا 9، فقد ميزوا بين خمسة أنواع من السياسات وهي:

1. السياسة النبوية التي يضطلع بها الأنبياء والرسل، إذ يضعون النواميس والسنن الذكية، ويداوون النفوس المريضة من الديانات الفاسدة.
2. السياسة الملوكية التي يقوم بها خلفاء الأنبياء الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.
3. السياسة العامة، وهي الرياسة على الجماعات.
4. السياسة الخاصة وهي معرفة الإنسان بكيفية تدبير أمر المنزل.
5. السياسة الذاتية وهي معرفة الإنسان لنفسه وأخلاقه

ومراجعة أقواله وأفعاله.

بالنسبة لابن خلدون 10، فقد اعتبر أن السياسة ضرورة بشرية، فنظر لما في طبائع البشر من الاستعصاء فلابد من وجود وازع يزع بعضهم عن بعض11، ولكنه ميز بين المُلك والرئاسة، فالمُلك هو السياسة بمفهومها الحديث، والمُلك لا يكون إلا بالغلبة والقهر، أما الرئاسة فصاحبها متبوع، ولكن ليس له على متبعيه قهر أو سلطة نافذة، ويقول في ذلك: "إن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلابد أن يكون متغلباً عليهم، وإلا لا تتم قدرته، وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر"12، ثم يحلل ابن خلدون السياسة التي هي نتيجة طبيعية للاجتماع البشري ويقسمها إلى ثلاثة أنواع:

1. السياسة الطبيعية التي يقصد بها حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.
2. السياسة العقلية، وتعني حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وبالتالي يحصل نفعها في الدنيا فقط، وهي على وجهين: أحدهما يراعى فيه المصالح العامة ومصلحة الحاكم في استقامة ملكه بصفة خاصة، ثانيهما يراعى فيه مصلحة السلطان، وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تابعة لمصلحة

الحاكم. هذه السياسة العقلية هي سياسة سائر الحكام سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين، وإن كان المسلمون يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهودهم.

3. السياسة الشرعية، وتعني حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية والراجعة إليها، هذه السياسة يحصل نفعها في الدنيا والآخرة، لعلم الشارع بالمصالح الدنيوية والأخروية.

ومن الإسهامات السياسية المتميزة لعلماء المسلمين، ما جاء به ابن قيم الجوزية13، فقد تبنى ابن الجوزية تعريف ابن عقيل للسياسة بأنها "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد "، كما تبنى قول الشافعي "لا سياسة إلا ما وافق الشرع". إلا أن ابن الجوزية فسر هذا القول بانه يعني، لا سياسة إلا ما وافق الشرع ولم يعارضه، وليس أن لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فهذا الفهم الأخير غلط وتغليط للصحابة 14. وهذا التمييز بين ما نطق به الشرع وما وافق الشرع يفتح باب الاجتهاد وإعمال العقلٍ أمام العلماء ليشرعوا بما يتوافق مع الظروف المتغيرة.

ثانيا: هل علم السياسة علم الدولة أم علم السلطة؟

في بداية ظهور علم السياسة كعلم مستقل قائم بذاته في منتصف القرن التاسع عشر، كان يُنظر إليه كعلم الدولة، وهذا ما يتضح من خلال التعريف الذي أعطاه معجم ليتره للسياسة عام 1870 "السياسة علم حكم الدولة"، وهو تعريف كان متأثراً أو سائراً على هدى الدراسات والمفاهيم السابقة منذ دولة اليونان القديمة التي نحتت كلمة Polis)) بمعنى دولة المدينة.

فعلم السياسة كعلم الدولة يهتم فقط بالدولة كمؤسسة قائمة محكومة بالقانون ومسيرة بسلطة سياسية، أي إنه يهتم أساساً بالدولة والحكومة والقانون، وأنصار هذا الرأي لا يرون الظاهرة السياسية إلا حيث تكون دولة ذات وجود قانوني- وقد سبق أن

أوضحنا ذلك-.

وقد تعززت هذه النظرة مع أنصار وكُتاب نظرية السيادة وهي النظرية التي تجعل الدولة التجسيد الكامل لسيادة الأمة، أي لمجموعة فعالياتها السياسية الداخلية والخارجية، ودراستها هي دراسة هذه الفعاليات، كما تبنى هذه النظرة لعلم السياسة كعلم الدولة بعض المفكرين المعاصرين من أمثال روجيه سولتو Roger Soltau)) وجان دابن (Jean Dabin) ومارسيل بريلو (Marcel Perelló)، ويعجب هؤلاء من التفكير بأي موضوع رئيس لعلم السياسة غير الدولة، ويتساءل دابن عما يمكن أن يكون علم السياسة إن لم يكن علم الدولة؟ 15.

إلا أنه مع تطور علم السياسة، بدأ هجر هذا المفهوم لعلم السياسة كعلم الدولة إلى النظر إليه كعلم القوة، أو السلطة. فمع أن الدولة مؤسسة اجتماعية أو "مؤسسة المؤسسات" كما توصف، إلا أنها ليست خارج المجتمع، بل إفراز له وتعبير عن مكوناته وعلاقات القوة التي تحكم وحداته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن حصر علم السياسة كعلم للدولة يثير تساؤلات حول: ماذا نعني بالدولة؟ وما هي صورها؟ وما هو موقف علم السياسة من المجتمع المدني بتنظيماته وأنشطته وعلاقاته؟ وإذا كان علم السياسة هو علم الدولة فقط، فما هو الشأن بالنسبة لمجتمعات وُجِدَت قبل وجود الدولة ومجتمعات موجودة اليوم وغير ممأسسة على شاكلة الدولة الغربية المعاصرة؟ وضمن أي علم ندرس التنظيمات والجماعات كالنقابات والأحزاب وجماعات الضغط والحركات الاجتماعية والدينية؟

وهكذا، فإن التوجه الحديث يتعامل مع علم السياسة كعلم القوة والسلطة، وهو توجه يتجاوز النظرة القانونية والمؤسساتية التي كانت تحكم علم السياسة إلى نظرة جديدة تبحث في كل أشكال علاقات القوة التي تحكم المجتمع، سواء كعلاقة قوة بين أفراده بعضهم ببعض، أو كعلاقة قوة بين وحدات المجتمع والدولة كجهاز سياسي، والتعامل مع علم السياسة كعلم القوة، أي كعلم يهتم بالسلطة وبكيفية الاستيلاء والمحافظة عليها وممارستها ومقاومته.

هذا التعريف لعلم السياسة هو الذي يميزه عن العلوم الأخرى، ومن هذا المنطلق يرى مارسيل بريلو (Marcel Prelot) أن فكرة السلطة هي الموضوع الخاص بعلم السياسة: "ولجميع فروع هذا العلم موضوع مشترك هو دراسة السلطة في المجتمع من مختلف وجوهها.. فموضوع هذا العلم ليس الدولة فقط، وإنما أيضاً الجمعيات المحلية والنقابات والمؤسسات والكنائس، "فكل تجمع يعود لعلم السياسة فور حيازته سلطة".16

ولكن يبقى برلو متحفظاً في تعريف السياسة كعلم السلطة، فهو يرى أن هذا التعريف لا يساعد على التوصل إلى المفهوم الحقيقي لعلم السياسة، لأن هناك خلطاً بين السلطة والقدرة أو القوة،

فالسلطة في رأيه دائماً سياسية أي مرتبطة بالدولة، أما القدرة أو القوة فهي مجرد داعم للسلطة، كما أنه يصعب عزل السلطة عن المجتمع أو الدولة عن المجتمع، ويرى أيضاً: "إن تحويل علم السياسة إلى دراسة السلطة يعني في آن واحد توسيعه وتقليصه، توسيعه بجعله يدرس أشكالاً للسلطة تختلف كثيراً عن السلطة السياسية، وتقليصه طالما أنه لا يقتصر على الدراسة وحدها لظواهر السلطة".17 ومن هنا ينتقد استعمال كلمة (Politique) كدال على علم السلطة، لأن هذه الكلمة مشتقة من كلمة (Polis) التي تعني المدينة أو الدولة، والأصح أن يسمى هذا العلم كراتولوجيا (Cratologie) لأن كراتوس Cratos)) تتفق مع السلطة، وليس كلمة Polis)).

أما موريس دوفرجيه (Maurice Duvreger) فيقول إن تعريف علم السياسة "علم السلطة" يتفوق على تعريفه بأنه "علم الدولة"، لأنه يسمح من التحقق من صحة فرضيته الأساسية، لأن دراسة السلطة في جميع الجماعات دراسة مقارنة يسمح بكشف الفروق بين السلطة في الدولة والسلطة في الجماعات الأخرى إذا كان في الجماعات الأخرى سلطة.18

ونشير هنا إلى أن الفضل في التحول من "علم الدولة" إلى "علم السلطة" يعود للأمريكيين، حيث انتقل من أمريكا إلى أوروبا، ولقي ترحيباً من علماء السياسة فيها، فخصوصية المجتمع الأمريكي دفعت علماء السياسة فيها إلى التحول من دراسة الدولة والسيادة والقانون إلى مجال أوسع يشمل دراسة العلاقات الفيدرالية، وفصل السلطات، والحكم المحلي، والهجرة، والتصنيع، والتحضر، وجماعات الضغط، حتى يمكن القول إن ما يوجه خطوات السياسة الداخلية الأمريكية ويؤثر على السياسة الخارجية ليست الحكومة المركزية، بل هذه القوى الاجتماعية وتوازنها. وللأمريكيين يعود الفضل أيضاً إلى استقلال علم السياسة وفصله عن القانون الدستوري، فقبل 1880 لم تكن السياسة تدرس في أقسام أكاديمية خاصة بها، بل كفرع من التاريخ والفلسفة والقانون والأخلاق والاقتصاد، وفي يونيو من العام نفسه أنشأت جامعة كولومبيا أول مدرسة لعلم السياسة.

وفي فرنسا يعود الفضل إلى جورج بوردو (Burdeau) في إكمال الثورة التي أدت إلى استقلال علم السياسة عن القانون الدستوري حيث انتقل هذا الأخير كما يقول مارسيل بريلو من وضع العلم الأساسي إلى دور العلم المرجع.

إن وصول علم السياسة إلى المكانة المتميزة بين العلوم، جاء نتيجة مسيرة طويلة من الدراسة والبحث على يد عديد من علماء السياسة المرموقين، حيث يشير البعض إلى ميكيافلي كأب لعلم السياسة الحديث نظراً لإسهاماته المهمة في التنظير للدولة، وفي فصله بين السياسة من جهة والأخلاق من جهة أخرى، وفي القرن

السادس عشر انتقل الاهتمام من إيطاليا إلى فرنسا وذلك على يد بودان Jean Bodin))، الذي وضع كتابه (عن الجمهورية) (De La republique) العام 1576، متضمناً نظرية في السيادة تبرر الحكم الملكي المطلق.
وفي القرنين السابع والثامن عشر، ظهر فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أغنوا النظرية السياسية متأثرين بالمنهج العلمي الذي بدأ يفرض نفسه ويحقق مكتسبات في مجال العلوم الطبيعية: توماس هوبز (Thomas Hobbs) وجون لوك (John Loke) ودافيد هيوم 1776 – 1711 (David Hume) وجرمي بنتام (Jermy Bentham 1748- 1832)، وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill 1806- 1873)، وتوالت الإسهامات في حقل علم السياسة على يد مونتسكيو(1755-1689Montesquieu) ثم كانت (Immanuel Kant 1724-1804) ودي توكفيل (Alexis de Tocqueville)، وكارل ماركس (-Karl Marx 1883 1818)، وماكس فيبر(Maximilian Carl Emil Weber 1920-1864) وباريتو (Pareto 1923-1848) الخ.
نخلص مما سبق إلى ما يأتي:

1. إن الحديث عن السياسة وعلم السياسة في جوهره حديث عن النظرية السياسية، فعلم السياسة ما هو إلا مجمل الإسهامات الفكرية لعلماء السياسة، وما كان للسياسة أن تصبح علماً لولا النظريات السياسية، إلا أن ذلك لا يعني أن الواقع يسير دائماً حسب مقولات النظريات السياسية، فقد تأتي النظريات السياسية لاحقاً لتفسير الواقع السياسي.
2. إن الدولة والسلطة هما قلب وأساس السياسة وعلم

السياسة، وبالتالي فإن غالبية النظريات السياسية تمحورت حولهما، مع الأخذ بعين الاعتبار تداخل السياسة مع الاقتصاد مع الدين.. الخ.

3. لكل مجتمع- أو مجموعة مجتمعات متشابه- نظرياته السياسية الخاصة به، والتي غالباً ما تكون منسجمة ونابعة من ثقافته الوطنية ومستوى تطوره الحضاري. بعض المجتمعات ترى أن الدكتاتورية، أو الحكم العسكري، هي الأقدر على ضبط المجتمع وتأمينه من الأخطار الداخلية والخارجية، بينما ترى مجتمعات أخرى أن الديمقراطية هي الحل الأنسب للتعامل مع خصوصيات المجتمع ومتطلباته، ومجتمعات ثالثة ترى أن الاشتراكية هي الأنسب لها. ومن هنا تسود في المجتمعات الأولى نظريات الدكتاتورية والاستبداد، وفي الصنف الثاني من المجتمعات تسود نظريات الديمقراطية

وحقوق الإنسان، وفي الصنف الثالث من المجتمعات تسود النظرية الاشتراكية ومشتقاتها.

ونشير أيضاً إلى أنه حتى منتصف هذا القرن، كان هناك عدم دقة في استعمال مصطلح علم السياسة وتداخله مع العلوم السياسية الأخرى، حيث كان علم السياسة أحد العلوم السياسية، التي كانت تنقسم إلى العلوم التالية: المذهب السياسي، والتاريخ السياسي، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم القانون، وعلم السياسة، إلا أن منظمة اليونسكو UNESCO سعت إلى إعطاء علم السياسة مكانته التي يستحقها، وكلفت مجموعة من علماء السياسة وضع مؤلف حول علم السياسة وتحديد موضوعاته ووضع حد للتداخل بينه وبين العلوم الاجتماعية الأخرى، وبالفعل تم وضع مؤلف مشترك تحت عنوان "علم السياسة المعاصر" عام 1950، كما تم اعتماد عبارة "علم السياسة" بدل "العلوم السياسية"، وأوصت اللجنة بتدريس هذا العلم في الجامعات، وكانت النظرية السياسية على رأس هذه الموضوعات. أما موضوعات هذا العلم، فقد حددتها اللجنة على الشكل التالي:

1- النظرية السياسية:

1. النظرية السياسية.
2. تاريخ الأفكار السياسية.

2- المؤسسات السياسية:

1. الدستور.
2. الحكومة المركزية.
3. الحكومة الإقليمية والمحلية.
4. الإدارة العامة.
5. وظائف الحكومة الاقتصادية والاجتماعية.
6. المؤسسات السياسية المقارنة.

3- الأحزاب والفئات والرأي العام:

1. الأحزاب السياسية.
2. مشاركة المواطن في الحكومة والإدارة.
3. الرأي العام.

4-العلاقات الدولية:

1. السياسة الدولية.
2. التنظيمات والإدارات الدولية.
3. القانون الدولي.

إلا أننا نلاحظ أن هذا التقسيم لم يُحترم، حيث إن علم السياسة يُدرس في بعض الجامعات كمادة مستقلة جنباً إلى جنب مع مواد هي حسب تقسيم الأونسكو فروع من علم السياسة. أيضاً نلاحظ أن تاريخ الفكر السياسي يعد جزءاً من النظرية السياسية، وكلاهما يأتي على رأس اهتمامات علم السياسة.

المطلب الثاني: النظرية ((Theory كمعرفة ممنهجة

تعد عملية التنظير عماد العلم الحديث والوحدة الأساس في نسق التفكير العلمي، فلا يوجد علم دون نظريات علمية، فالمعرفة التجريبية أو الميدانية تستلهم النظريات العلمية، كما أن نتائجها قابلة للتحول بدورها إلى نظريات علمية.

أولاً: في تعريف النظرية

تعددت التعريفات المعطاة لمفهوم النظرية، فهناك فرق بين الاستخدام الشائع لمفهوم النظرية الذي يعني كل ما هو نظري وتأملي، وقائم على التصورات Insights))، وبين المعنى العلمي الحديث للنظرية الذي يربط ما بين الجانب النظري وبين الواقع التجريبي والمعيش. فالنظرية المنفصلة عن الواقع لا تعدو كونها فلسفة، أي مجموعة مقولات غير نابعة أو متفاعلة مع الواقع، أما النظرية العلمية فتكون في علاقة جدلية مع الواقع تتطور به ويتطور بها، ويكون الواقع المحك العملي لتأكيد مصداقيتها وعلميتها.

فلا غرو إذاً، أن يثير تعريف النظرية كثيراً من اللبس حيث تتداخل التعريفات العلمية للنظرية مع المفاهيم السائدة لدى العامة من الناس، وقد أثار ميلفن (M. Melvin) هذا الإشكال حيث كتب يقول: "يُستخدم مصطلح النظرية أولاً استخداماً عاماً للإشارة إلى الجوانب المتعلقة بالخبرة الواقعية، ويُستخدم ثانياً لكي يعني

كل مبدأ تعميمي تفسيري، وعادة ما يتكون هذا النوع من النظريات من قضية تقرر علاقة وظيفية بين المتغيرات، وحين تكون المفاهيم قريبة من الواقع يُطلق على المبدأ التعميمي مصطلح القانون، أما حينما تكون أكثر تجريداً فغالباً ما يُستخدم مصطلح النظرية. وتعني النظرية، ثالثاً: مجموعة من القوانين المتسقة منطقياً، وقد أصبح ذلك هو الاستخدام المفضل لأنه يلائم العلوم التي قطعت شوطاً كبيراً في تطورها، كما أنه يرتبط بمفهوم النسق الذي يتضمن ترتيباً معيناً لقضايا النظرية، ويستخدم المصطلح رابعاً وأخيراً استخداماً ضيقاً للإشارة إلى العبارات التلخيصية، والتي تتخذ صورة مجموعة من القوانين تم التوصل إليها بالبحث التجريبي19.

انطلاقاً مما سبق فقد أعطيت للنظرية عدة تعريفات، منها: "بناء تصوري يبنيه الفكر ليربط بين مبادئ ونتائج معينة"، "إطار فكري يفسر مجموعة من الحقائق العلمية ويضعها في نسق علمي مترابط"، "تفسر ظاهرة معينة من خلال نسق استنباطي"، "مجموعة من القضايا التي ترتبط معاً بطريقة علمية منظمة والتي تعمل على تحديد العلاقات السببية بين المتغيرات"، وعُرفت بأنها: "عبارة عن مجموعة مرتبطة من المفاهيم والتعريفات والقضايا والتي تُكَون رؤية منظمة للظواهر عن طريق تحديدها للعلاقات بين المتغيرات بهدف تفسير الظواهر والتنبؤ بها". أما أرنولد روس ((Arnold Rossفي كتابه "النظرية والمنهج في العلوم الاجتماعية" فقد عرف النظرية بأنها: "بناء متكامل، يضم مجموعة تعريفات وافتراضات وقضايا عامة تتعلق بظاهرة معينة، بحيث يمكن أن يستنبط منها منطقياً مجموعة من الفروض القابلة للاختبار" 20.

فالنظرية إذاً هي ذلك الإطار التصوري القادر على تفسير عالم الخبرة الواقعية، أي الظواهر والعلاقات بهدف البحث عن العلل والأسباب والتنبؤ أيضاً، أو كما يقول تيماشيف ((Timasheff بأن النظرية بصورة عامة هي مجموعة من القضايا21 التي تتوافر فيها الشروط الآتية:

أولاً: ينبغي أن تكون المفهومات التي تعبر عن القضايا محددة بدقة.

ثانياً: يجب أن تشتق القضايا الواحدة من الأخرى.

ثالثاً: أن توضع في شكل يجعل من الممكن اشتقاق التعميمات القائمة اشتقاقاً استنباطياً.

رابعاً: أن تكون هذه القضية خصيبة ومثمرة تستكشف الطريق لملاحظات أبعد مدى وتعميمات تنمي مجال المعرفة22.

فالنظريات العلمية تساعد على فهم الواقع، ومع ذلك فقد انتقد عالم الاجتماع روبرت ميرتون (Mcrton) الخلط الحاصل بين تفسير الظواهر الاجتماعية من ناحية والنظرية السوسيولوجية من

ناحية أخرى، حيث يرى أن النظرية يجب أن تسبق التفسير وتوجهه 23. ومن جهة أخرى فإن النظريات العلمية أيضاً لم تعد تلك المقولات أو القضايا المتصفة بالصحة المطلقة أو باليقين الأكيد، بل هي مقولات نسبية التأكيد، ومحددة الشمولية والتعميم، فالنظريات لا توضع من أجل الوصول إلى اليقين، بل إنها تسعى للوصول إلى معرفة نسبية مؤقتة، ومن هنا تُعامل النظرية أحياناً على أنها فرض من الدرجة الثانية، فهي أقل تأكيداً من القوانين.
إن تطور العلم لم يؤد إلى زيادة يقينية المعرفة العلمية، بل على العكس أدى إلى إثارة الشكوك حول ما كان يُزعم حول يقينية المعرفة العلمية، وهو الأمر الذي انعكس بدوره على النظرية العلمية، فمفهوم النظرية الذي كان شائعاً باعتبارها نسقاً من المقولات الأكيدة، مهدد بأن يفقد معناه، وفي هذا السياق عَبّر كثير من العلماء عن تشككهم بيقينية النظريات العلمية. فأوجست كونت يقول: "إن المعاني المطلقة تبدو لي مستحيلة جداً إلى درجة أنه على الرغم من دلائل الصدق التي أراها في نظرية الجاذبية، فإني لا أكاد أجرؤ على ضمان استمرارها". وفي الإطار نفسه يقول سوليفان (Sullivan) في كتابه "حدود العلم"24 إن النظرية العلمية الحق ليست إلا فرضاً عاماً ناجحاً، وإنه لاحتمال كبير أن كل النظريات العلمية خاطئة.
أما كارل بوبر (Karl Poper) فقد ربط بين افتراضية العلم ونسبية النظرية، مميزاً بين النظرية والعلم من جانب، وبين الدين والعقدية Cult Dogma من جانب آخر، فهذا الأخير هو الذي يملك صفة الإطلاق واليقينية، ولا يقبل النقاش أو إعادة النظر. أما كلود برنارد فقد وصف مفهوم النظرية بالقول بأنها مجرد درجات نستريح عندها حتى نتقدم في البحث، فهي تعبر وتعكس الوضع الراهن لمعرفتنا، ولذا يجب ألا نؤمن بها إيماناً بعقائد الدين، وأن نعدلها تبعاً لتقدم العلم 25.
النظرية العلمية إذاً نظرية نسبية (Relative Theory) قابلة للتعديل والتغيير بتطور الاكتشافات العلمية وبتطور الحياة الاجتماعية والمعرفة الإنسانية، وما دام العقل الإنساني في حالة تطور فلا يعقل أن يبقى مقيداً بنظريات تجاوزها الزمن وتجاوزتها المعرفة المحصلة حديثاً، فأي تقدم علمي في ميدان من الميادين ينتج عنه ضرورة إعادة النظر في النظريات المطروحة سابقاً في الميدان نفسه، كما أن فشل النظرية من خلال احتكاكها بالواقع في إثبات الحقيقة، أو إذا ظهرت حقائق أخرى متناقضة معها، يتطلب أن تخلي مكانها لنظرية أخرى أكثر قدرة على إثبات الحقيقة، والتعامل مع الواقع، ويعد تصارع النظريات في شتى الميادين مظهراً من مظاهر التطور المعرفي وشرطاً لتطور المعارف الإنسانية، ذلك أن مبدأ البقاء للأصلح يبقى هو الحكم في هذا المجال.

إن وضع النظرية على المحك العملي وقدرتها على التحدي والاستجابة لمتطلبات الواقع شرط أساس من شروط النظرية العلمية، فالنظرية لا تأخذ هذه الصفة لمجرد الانسجام والاتساق المنطقي بين حججها وبياناتها، وإنما تتعدى ذلك إلى التحقق العلمي الناتج عن اختبار أدلتها، وافتراضاتها اختباراً يعتمد على التجربة والقياس وغيرها من وسائل البحث العلمي، وهذا ما أكد عليه كارل بوبر Karl Popper في أكثر من موضع في كتاباته، حيث يرى أن النظرية العلمية هي النظرية القابلة للاختبار: "أي أن باستطاعتنا أن نحاول تكذيبها، وإذا كانت هذه المحاولات بارعة بما يكفي فإنها تستطيع في النهاية أن تبرهن، لا على أن النظرية صحيحة- وهو مستحيل- بل إنها تتضمن حقاً عنصراً من الحقيقة" 26.

ثانياً: النظرية في العلوم الاجتماعية

ظهرت النظرية الاجتماعية- نسبة إلى العلوم الاجتماعية بما فيها علم السياسة- متأخرة عن النظرية في العلوم الطبيعية، ويمكن اعتبار القرن السادس عشر بداية ظهور الإرهاصات الأولى للنظرية الاجتماعية على يد مجموعة من المفكرين الذين حاولوا دراسة المجتمع بطريقة منهجية عقلانية، مستلهمين طرائق البحث العلمي في ذلك. وكان المجال الذي ظهرت فيه النظرية لأول مرة هي الدراسات الفلسفية والسياسية المتعلقة بنظرية الدولة من حيث أصل نشوئها، والأشكال التي تتخذها عبر مراحل تطورها.
هذا التحديد الزمني لظهور النظرية لا يخلو من تحيز للفكر الغربي الذي يؤرخ للمعرفة الإنسانية العلمية، بدءاً من عصر النهضة، ذلك أن للأولين فضلاً في وضع معرفة علمية بما فيها سياسية ترقى إلى درجة العلم، مثل أفلاطون وأرسطو وابن خلدون، إلا أن ما يُؤخذ على معرفة الأولين، أنها لم تتفاعل مع الواقع وتدخل معه في علاقة جدلية، فقد عبّرت عن الواقع وهذا جزء من النظرية العلمية، ولكنها لم تؤثر عليه، كما أنها لم تؤسس قاعدة لمراكمة معرفة متواصلة، بل كانت تشبه الجزر المنعزلة وسط بحر من التفكير غير العلمي. فمثلاً نظرية ابن خلدون حول العصبية والدولة وفي مجال علم العمران، لم تؤثر في الواقع الذي كان يعيشه، بل لم يتم الاهتمام بكتاباته إلا بعد زمن من موته.
تثير النظرية الاجتماعية كثيراً من الإشكاليات سواء من حيث تعريفها، أو من حيث مدى تلاؤمها مع الواقع، ذلك أنه توجد فجوة كبيرة ما بين الواقع الملموس والمعرفة العقلية في العلوم الاجتماعية، وإن كانت النظرية الاجتماعية تتفق مع غيرها من النظريات العلمية من حيث بنائها ووظائفها في العلم، إلا أنها تختلف من حيث المضمون لاختلاف الحياة الاجتماعية عن المجال الطبيعي.
وقد أشار العديد من الكتاب إلى هذا الغموض الذي تثيره النظرية الاجتماعية، فنجد ميرتون Merton في كتابه النظرية الاجتماعية

والبنية الاجتماعية يقول: "إن عالم الاجتماع يميل إلى استعمال كلمة النظرية كمرادف لكلمات:

1. المنهجية.
2. الأفكار.
3. تحليل المفاهيم.
4. التفسيرات اللاحقة.
5. التعميمات التجريبية.
6. النظرية "بالمعنى الضيق للكلمة".
7. الاشتقاق "استنتاج الترابط الناجم عن اقتراحات قائمة مسبقاً". والتقنين، "البحث بوساطة الاستنتاج عن مقترحات عامة تسمح باستخلاص افتراضات خاصة قائمة مسبقاً".

ويشير المعجم النقدي لعلم الاجتماع إلى أن النظرية الاجتماعية، وإن كانت غير منحصرة بالمعنى الضيق للنظرية المشار إليه سابقاً، فإنها ليست بالضرورة بهذا الحد من الغموض الذي أشار إليه ميرتون. ويرى واضع المعجم النقدي لعلم الاجتماع أن معنى النظرية يأخذ شكلين: الأول هو المعنى الضيق لكلمة النظرية 27، والثاني هو المثال، وهو "مجموعة من المقترحات أو الأحكام الما بعد النظرية، المتعلقة باللغة الواجب استعمالها لمعالجة الحقيقة الاجتماعية أقل مما تتعلق بالحقيقة الاجتماعية 28.
وقد ساد لدى علماء الاجتماع مصطلح الأنموذج Model، أو المناهج النظرية، أو الاتجاهات النظرية، بدلاً من مصطلح المثال المشار إليه أعلاه، وهكذا تتعدد المناهج النظرية باختلاف المجتمعات، وباختلاف الكُتاب، وباختلاف الأيديولوجيات والمصالح، حيث تلعب الأيديولوجيات دوراً خطيراً في صياغة النظرية الاجتماعية، ومن الملاحظ أن النظريات الاجتماعية الغربية ليست محايدة، بل ذات حمولة أيديولوجية كبيرة، بل إن المشكلة التي تواجه بناء نظرية اجتماعية لها قابلية أوسع على التفسير والقبول هي مشكلة أيديولوجية أكثر مما هي علمية29.
إن المراقب للكتابات الاجتماعية والسياسية يلاحظ أن العديد منها، والذي يحمل عنوان النظرية الاجتماعية30 لا يشير إلا قليلاً إلى النظرية بمعناها الضيق، بل يورد تحت العنوان كل عملية التنظير

الاجتماعي، أي كل ما جاء به العلماء والمختصون من تحليلات وتفسيرات تنصب على الظواهر الاجتماعية، دون أن يكون مصدرها البحوث الميدانية التجريبية، وبهذا المعنى تفترق النظريات الاجتماعية عن البحوث الميدانية التجريبية، ومع ذلك فإن العلاقة وطيدة بين النظرية الاجتماعية والبحث الميداني Field Research)) وكلاهما مكمل للآخر، فلا يمكن لباحث ميداني أن ينطلق من فراغ، بل يكون غالباً مسترشداً بنظرية وبأفكار اجتماعية مسبقة تنير له الطريق، كما أن نتائج البحث الميداني مآلها أن تصاغ في نظريات، أو تعزز من مقولات نظريات سابقة "إن أي باحث في علم من العلوم لابد له من نظرية توجهه في جمعه للوقائع المتعلقة بالظاهرة التي يريد دراستها، وفي اختياره للفروض التي يريد أن يختبر صدقها، وفي اختياره للمنهج وللأدوات التي يستخدمها في دراسته" 31.

وعلى الرغم من التقدم الذي عرفته النظرية الاجتماعية، إلا أنها تبقى قاصرة عن الإحاطة بالظواهر الاجتماعية محل البحث، إنها قد تسمح بجعل الظاهرات قابلة للفهم، وتضع تحت تصرف الباحث أداة نظرية مهمة تساعده على الإحاطة بالظاهرة وامتلاك القدرة على التفسير والتنبؤ، إلا أن قابليتها على التفسير والتنبؤ تبقى أقل يقينية مما هو الحال مع النظريات في العلوم الطبيعية، وواقع الحال أن النظرية الموجودة في العلوم الاجتماعية هي مجرد تقليد نظري لمفهوم النظرية في العلوم الحق32.

إن الطبيعة المتحولة للظاهرة الاجتماعية السياسية وتباين الظاهرة الواحدة من مجتمع إلى آخر، يجعل من الملح وضع نظريات نسبية قصيرة المدى، وهو ما أكد عليه ميرتون الذي طالب بصياغة "نظريات متوسطة المدى بدلاً من إقامة أنساق نظرية بالغة العمومية والتجريد"، كما ربط ميرتون بين الجانب التنظيري، وجانب البحث الميداني، فالنظرية في رأيه ما هي إلا ضرب من التقنين Codification بمعنى أن مهمتها الأساس تتمثل في تنظير التعميمات الأمبريقية التي يمكن التوصل إليها من خلال دراسة الصور الاجتماعية المختلفة للسلوك، ولفت الانتباه إلى المشكلات النظرية التي أهملها أو تجاهلها علماء الاجتماع السابقون، لذلك يجب صياغة فروض جديدة من خلال عملية "التقنين" على أن تساعدنا هذه الفروض بعد ذلك على التحقق من النظرية عند قيامنا بدراسات مقبلة 33.

هذه الملاحظة التي أتى بها ميرتون مهمة، وخصوصاً لمجتمعات العالم الثالث ذي الخصوصية المجتمعية المتميزة عن المجتمعات الغربية، ذلك أن النظريات الاجتماعية، أو التعميمات الأمبريقية التي تعبر عنها هذه النظريات، إن كانت علمية وصحيحة، فإن هذه الصحة محصورة بالمجتمعات المدروسة، ولكن قد تفقد هذه التعميمات أو النظريات قيمتها العلمية، إن حاولنا تطبيقها قسراً

على مجتمعات مغايرة كمجتمعات العالم الثالث.
فالنظريات الاجتماعية والسياسية الغربية، قد تكون علمية وصحيحة، إلا أنها تصبح متحيزة Partiality)) وغير موضوعية، بل قد تكون معادية، إن حاولنا الأخذ بها دون تمحيص أو مراجعة، فالواقع الاجتماعي يبقى هو الحَكم دائماً، وقد اعترف العديد من علماء الغرب أن النظريات الاجتماعية الغربية تهيمن عليها العقائدية، ومحكومة باعتبارات أيديولوجية، هذا لا يعني القطعية معها، ولكن يمكن استعمالها كأدوات ومناهج للتفسير والتحليل توظف لدراسة الواقع، دون أن يكون الباحث ملتزماً بالنتائج أو التعميمات التي توصلت إليها هذه النظريات في مجتمعات أخرى.
هذا القول لا ينفي صفة العلمية عن النظريات الاجتماعية بقدر ما أنه يضع "الحقيقة العلمية" في العلوم الاجتماعية في إطارها الصحيح باعتبارها حقيقة نسبية وليست مطلقة، مع أن كارل مانهايم (Karl Mannheim 1947-1893)يثير الشكوك حول "الحقيقة النسبية"، حيث يرى أن الحقيقة إما أن تكون مطلقة أو لا تكون، وحيث أن النظريات الاجتماعية في نظره لا تملك الحقيقة المطلقة فهي إذاً مجرد وجهات نظر خاصة بفئة أو طبقة، وبالتالي: "لا يمكنها سوى أن تقدم معرفة نسبية الطابع، أي مرتبطة وظيفياً بالوضع الاجتماعي للطبقات، ومصالحها الاقتصادية والسياسية، ومن ثم فهي معرفة مشوهة".34
بل إن هناك من يقف موقفاً متطرفاً في رفضه للنظريات الاجتماعية، من منطلق أن أصحاب النظريات المجردة يقفون عند مرحلة عرض المفاهيم والتصورات بشكل متناسق، ولكنهم لا يكلفون أنفسهم عناء اختبارها واقعياً أو تحقيقها تحقيقاً علمياً استناداً إلى فروض واضحة، ومن هنا يرى جورج هومانز (.G Homans) أن العديد من النظريات السوسيولوجية قد تصلح لأي شيء، ولكنها لا تصلح على الإطلاق في تفسير الواقع الاجتماعي الذي هو هدفها الأول، وهو بعد أن يقابل النظرية الاجتماعية بنظيرتها في العلوم الطبيعية، يخلص إلى القول بعدم وجود نظرية في علم الاجتماع مستوفاة تماماً لشروط العلمية 35.

المبحث الأول مدخل لتعريف السياسة

المطلب الأول: تعريف النظرية السياسية

النظرية السياسية محل البحث هي نظرية علمية واجتماعية، علمية لأنها تستمد مقولاتها من خلال تطبيق طرق المنهج العلمي من ملاحظة واستقراء ومقارنة وتجريب، واجتماعية لأنها جزء من النظرية الاجتماعية العامة، فعلم السياسة هو علم اجتماعي، والظاهرة السياسية ظاهرة اجتماعية. وعليه، وُلِدت النظرية السياسية في إطار جهد علماء الاجتماع والسياسة لإضفاء طابع العلمية على الدراسات التي تتعلق بالدولة والسلطة وبمجمل الشأن السياسي. فمثلاً عندما نتساءل عن الحرية والمساواة، أو نتساءل إن كان النظام الليبرالي أفضل ليعيش الإنسان بكرامة أو المجتمع الشيوعي.. الخ، فإن عدنا للدين والماضي للإجابة يكون ذلك تفكيراً سياسياً دينياً غيبياً، وإن أعطينا إجابة تعتمد على ما يجب أن يكون، أو مستخرجة من مقولات مسبقة يكون ذلك أيديولوجيا سياسياً، وإن وضعنا الإجابة ضمن منظومة قيمية أخلاقية استنباطية، نكن أمام الفلسفة السياسية، أما إن حاولنا الإجابة من خلال تحليل الواقع وإجراء مقارنات، والبحث استقرائياً عما يريده الجمهور، نكون في طور صياغة نظرية سياسية، وكما سنرى لاحقاً قد تحدث تقاطعات بين هذه المنظومات الفكرية.

ومع ذلك فإن العلماء يستعملون مصطلح النظرية السياسية أحياناً بمعان شتى، فمنهم من يدرج تحت عنوان النظرية السياسية كل ما كتب حول الحياة السياسية، ما يخلق تداخلاً ما بين النظرية السياسية وتاريخ الفكر السياسي، بمعنى أن النظرية السياسية تأخذ مدلول التنظير السياسي بالمعنى الدارج للنظرية- أي التفكير والمنظومات الكلامية- وآخرون لا يميزون ما بين النظرية السياسية وعلم السياسة، فإريك فوجلين (Eric Voeglin) لا يضع تمييزاً ما بينهما، "فالنظرية عنده تعني فكراً نقدياً عن السياسة، والذي بدونه لا يمكن أن يكون هناك علم سياسة 36.

هذه الصعوبة في حصر تعريف مجال النظرية السياسية نلاحظه من خلال طرق تدريسها في الجامعات فبعض الجامعات تُدرِّس تحت عنوان النظرية السياسية موضوعات سياسية قد تنتمي لعلم

السياسة أو لعلم الاجتماع السياسي أو لتاريخ الأفكار السياسية أو للفلسفة السياسية، كموضوع العدالة أو المساواة أو الديمقراطية أو العنف السياسي.. الخ، وبعضها يستعمل مصطلح الفلسفة السياسية بديلاً عن النظرية السياسية، كما هو الحال في فرنسا حيث يتم استخدام مصطلح "الفلسفة السياسية" (Philosophi Politique) للإشارة إلى النظرية السياسية. فالموضوعات المدرجة في الجامعات الفرنسية تحت مسمى "الفلسفة السياسية" (Philosophie Politique) تدرجه الجامعات البريطانية تحت مسمى "النظرية السياسية" (Political Theory). أما في كثير من الجامعات، فهناك فرق ما بين الفلسفة السياسية والنظرية السياسية، كما يوجد فرق ما بينهما من جهة وتاريخ الفكر السياسي من جهة أخرى، مع أن البعض يرى أن الفرق في المسميات لا يعود لاختلاف الموضوعات، بل لاعتبارات منهجية ولأجل تقسيم مريح لعالم الأفكار يسهل دراستها وتدريسها.

وفي جميع الحالات ظهرت النظرية العلمية السياسية متواكبة مع ولادة علم السياسة، هذه الولادة هي في الوقت نفسه اللحظة التاريخية التي تحررت فيها السياسة من أسر الفلسفة ومقولاتها المسبقة. دون تجاهل فضل الأولين في وضع نظريات سياسية أو فلسفة سياسية كأرسطو وأفلاطون وأبن خلدون والفارابي.. الخ، فالواقع هو الرحم الذي منه ولدت النظرية السياسية، وليس العقل المجرد للفيلسوف. في هذا السياق لا نستغرب كون العديد ممن وضعوا نظريات سياسية لم يكونوا فلاسفة، ولا حتى علماء سياسة، بل كانوا أناساً عركتهم السياسة كواقع مأزوم، فجون لوك كان طبيباً، ومونتسكيو قاضياً ورجل قانون، وجان جاك روسو كان كاتب مقال وقصاصاً، وكان سبنسر مهندساً، وستيوارت مل كان موظفاً في شركة الهند الشرقية.. الخ.

ولكن هذا لا يعني أن إضفاء صفة الموضوعية والعلمية على النظرية السياسية، أنها متطابقة مع الواقع، أو أنها نتيجة حتمية للتجريب السياسي، فهناك دائماً فجوة ما بين المقولات النظرية والواقع، ولا توجد نظرية علمية متطابقة تماماً مع الواقع- سبقت الإشارة إلى ذلك-. نعم النظرية العلمية السياسية تؤسَّس من الواقع، ولكنها تكون في علاقة جدلية مع الواقع، تؤثر فيه ويؤثر عليها، تطوره ويطورها، وفي هذا السياق يرى فوجلين أن النظرية السياسية: "علم تجريبي Experimental منظم يقوم على الخبرة الكلية للكائن البشري الموجود، ومهمتها صياغة مشاكل التنظيم تجريبياً ونقدياً، والتي تشتق من الأنتربولوجيا الفلسفية" 37. المقاربة نفسها للنظرية السياسية نجدها عند هيرسون Lawrence J. R. Hurson، الذي ينظر إلى النظرية السياسية كمشروع ذهني يمكن ربطه بدائرتين متقاطعتين من

الأفكار التي تتقابل في جملة واحدة مؤداها: "أن النظرية هي مجموعة من الملاحظات أو التأكيدات المرتبطة منطقياً بعضها بعضاً، والقائمة على أساس أمبيريقي- تجريبي-، وإن إحدى هاتين الدائرتين تسمى عادة بـ"النظرية الفرضية" لأنها تقيم فروضاً، على حين تسمى الأخرى بـ "النظرية الوصفية"، ولكل من هاتين النظريتين أساسها العقلي التقليدي الخاص بها، وكذلك أسلوبها البحثي أو المنطقي الذي يصاحبها38.

أما جيمس دورتي James E. Dougherty، وروبرت بفالتسغراف Robert L. Pfaltzgraff Jr.، فقد استعرضا المعاني الكثيرة للنظرية السياسية في العلوم الاجتماعية بشكل عام وهي:

1. نظام استنتاجي Deductive System)) يقدم مجموعة متماسكة منطقياً، وليس بالضرورة أن تكون مقولات النظرية متطابقة مع الواقع، ولكنها تصلح للمقارنة مع ما هو قائم. وفي الحالة الأخيرة تتشابه مع النماذج المثالية لماكس فيبر.
2. إطار مفهومي أو نظام للتصنيف، يسمح بترتيب ودراسة معلومات وبيانات بشكل منظم وعقلاني.
3. قد تكون النظرية مجموعة من الفرضيات حول السلوك السياسي، يتم التوصل إليها بالاستقراء (Induction) من دراسات تجريبية أو دراسات مقارنة إن استحال التجريب.

4. النظرية بمعنى مجموعة من البيانات أو التصريحات حول السلوكية العقلانية المرتبطة بعناصر القوة، ويطلق عليها النظرية الواقعية.
5. قد تكون النظرية ذا طابع أخلاقي لا ترتبط بالسلوك الواقعي بقدر ما تعبر عما يجب أن يكون وتسمى في هذه الحالة بالنظرية المثالية، فالنظرية هنا هي مجموعة من القيم وقواعد السلوك والمبادئ التي تدل على ما يجب أن يكون عليه السلوك السياسي.
6. وأخيراً، النظرية، كمجموعة اقتراحات عملية لرجال الدولة والمسئولين، وهذه الاقتراحات والإرشادات تكون إما بمثابة مسلمات حول النظام الدولي وشكله وبنيته، وما يترتب على ذلك من سلوكية سياسية معينة عند رجل الدولة لتحقيق أهداف معينة، أو تكون مجرد توصيات سياسية تصلح للاسترشاد بها.39

هذا التعدد الخصيب في تعريف النظرية السياسية هو الذي يساعد على تطور الفكر السياسي وعلم السياسة، كما انه يتوافق

مع الديمقراطية التي تفسح المجال لحرية الرأي والفكر، كما أن هذا التعدد يفسح المجال لإعمال قانون البقاء للأصلح الذي يطبق في الطبيعة على النظريات السياسية، فالنظرية القادرة على التعامل مع الواقع وفهمه وتغييره والقادرة على تكييف مقولاتها مع مستجدات الواقع تكون فرصها في الاستمرارية والدوام أكثر من النظريات الجامدة المنغلقة حول نفسها والعاجزة عن تفسير الواقع أو التكيف معه، فهذه الأخيرة ستكون مجبرة على إخلاء الميدان للأولى. النظرية السياسية العلمية من هذا المنطلق هي ذات القدرة على الربط ما بين الماضي والحاضر واستشراف آفاق المستقبل، أو بشكل آخر قادرة على التحرر من أسر التاريخ والأسطورة والفلسفة والغيبيات، القدرة على الضبط في الحاضر والتنبؤ للمستقبل من أهم خصائص النظرية السياسية.

لقد تراجعت النظرية الماركسية على الرغم من اتساق مقولاتها، وسقط الاتحاد السوفييتي على الرغم من أنه كان قوة عسكرية جبارة، وهذا السقوط يعزى إلى أن النظرية الشيوعية لم تتمكن من تطوير نفسها لتجيب على تحديات العصر ومتطلبات الحياة للمواطن السوفييتي، وبقي الماركسيون كلما واجهوا مشكلة اجتماعية، يرجعون إلى ما قاله ماركس ولينين، مع أن هؤلاء قالوا ما قالوه في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وما قالوه يتعلق بواقع المجتمع آنذاك، إلا أن الحياة ليست جامدة، بل هي في تطور مستمر وعلى النظرية أن تتطور معها، ومن هنا لا نستغرب أن قوة النظرية الليبرالية وقدرتها على الصمود لا يعود فقط إلى كون أصحابها متقدمين تكنولوجياً وعسكرياً، بل إلى قدرتها علي تطوير مقولاتها في شتى المجالات- السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلوم- لتلاحق الوتيرة السريعة لتطور الحياة.

قد يحاجج البعض بالقول: ولماذا نظريات سياسية ما دمنا نعيش في ظل مؤسسات سياسية؟ ولماذا ننشغل بنظرية العدالة ما دام هناك نظام قضائي؟ولماذا ننشغل بنظرية الحرية والمساواة ما دام يوجد قانون وسلطات تشريعية تضمن الحرية والمساواة؟ ولماذا ننشغل بنظرية الديمقراطية ما دمنا نعيش في نظم سياسية تفرض شكل الديمقراطية الذي تريده؟ والتساؤلات نفسها يمكن أن تطرح بالنسبة للسلطة والعنف السياسي والدولة.. الخ.

إن مبرر وجود نظريات سياسية يعود لاختلاف الناس حول شرعية المؤسسات القائمة، ومحاولة كل فاعل سياسي إضفاء شرعية على سلوكه من خلال الأيديولوجيا والدين والتاريخ، بل والأسطورة أحياناً، فتأتي النظرية السياسية كمقولات مستمدة من الدراسة العلمية المنهجة لواقع لتحرر العقل السياسي من كل ذلك، ولتجعل الناس أكثر فهماً للواقع وأكثر قدرة على تفسيره بل ونقده، ومن هنا فالنظرية السياسية غالباً نظرية نقدية.

لا يعني ذلك أن النظرية السياسية مجرد مفسرة للوقائع وناقدة لها، بل لها علاقة، فالمفاهيم والمصطلحات أو بالخطاب السياسي، فمفاهيم مثل العدالة والحرية والعنف السياسي والديمقراطي تحتاج لتبيان وتفسير كمفاهيم مجردة بغض النظر عن تطبيقاتها على أرض الواقع، وهذا ما يجعل النظرية السياسية تلتقي أحياناً مع الفلسفة السياسية، فكل مصطلح سياسي واجتماعي إلا وله بعد فلسفي. أيضاً يمكن التعامل مع النظرية السياسية كتقنية تحليل، وبالتالي يمكن استخدامها سواء للدحض أو التأييد، وهذا ما يجعلها محايدة.

من هنا تبرز إحدى مهام النظرية السياسية، وهو دحض وإبعاد الأوهام الشعبية والأفكار المضللة والأحكام والأفكار المسبقة والسلوكات السياسية بحكم العادة التي تهيمن على عقول الجماهير الشعبية.. الخ، والتي يزرعها في عقولهم رجال السياسة، وكل طامع في السلطة أو وارث لها. ومن هنا فكثير من أصحاب النظريات السياسية تعرضوا للمعاناة لأنهم كشفوا زيف الواقع.

تقع النظرية السياسية موقعاً وسطياً ما بين رؤية وتفسير السياسيين للظواهر السياسية، ورؤية وتفسير رجال المبادئ والمثل والأيديولوجيا لها، ففيما ينحو الأولون لتبرير الواقع مدفوعين بالمصلحة أو البراغماتية السياسية، وفيما ينحي رجال المبادئ والأيديولوجيا لتفسير الظواهر السياسية انطلاقاً من المثل والقيم، تسعى النظرية السياسية لتحليل الظواهر السياسية متحررة من الاعتبارين السابقين، فلا تدافع عن الواقع بالمطلق ولا تدافع عن المثل والقيم بالمطلق، إنها مجرد مفسرة للظاهر السياسية. لا يعني هذا أن النظريات السياسية على الدرجة نفسها من الموضوعية والحيادية العلمية، فلا يوجد عالم أو مفكر سياسي يخلو من شيء من المصلحة أو الأيديولوجيا، وبالتالي إن انحازت النظرية للواقع سمّيناها نظرية واقعية، وإن انحازت للمثل والقيم سمّيناها نظرية مثالية.

المطلب الثاني: النظريات السياسية تعبير عن الطبيعة البشرية والثقافة السياسية

إن كان من المهم أن نعرف ما هي النظرية السياسية، فإن الأهم ماذا نريد من النظريات السياسية ومن السياسة بشكل عام؟ ذلك أن علم السياسة، وكل العلوم، لم تعد مجرد رياضات عقلية، أو معرفة من أجل المعرفة، بل أدوات ومناهج توظف لخدمة المجتمعات وتقدّم البشرية، وبالتالي فالحكم على نظرية ما لا يكون من خلال

الحكم على اتساق مفاهيمها، بل من خلال قدرتها على التعبير عن الواقع وتغييره أو المساعدة على ذلك. أيضاً الحكم على نظام سياسي ما، لا يكون من خلال ما يقول ويرفع من شعارات، بل من خلال علاقته بالمجتمع وخدمته له.

فحيث أن السياسة فن إدارة الدولة والسلطة، وحيث أن السلطة هي حكم البشر للبشر، وحيث أن البشر ليسوا ملائكة، فلا ننتظر أن يكون الحكام ملائكة، ولكن من المهم أن يمارس الحكام السلطة بما يحفظ التوازن بين المصالح والقوى المتعارضة داخل المجتمع وبما يحافظ على المصلحة الوطنية، داخلياً من خلال خلق توافق وتراضٍ وتعايش سلمي، بين مكونات المجتمع، وخارجياً بما يحمي الأمة من التهديدات الخارجية. هذه هي الوظيفة التي يجب أن يضطلع بها الحكام، والذين هم بشر لديهم نوازع خير ونوازع شر. ولكن ما الذي يضمن أن الحكام سيؤدون وظيفتهم بما يخدم المصلحة العامة؟ وهل يمكن للحكام أنفسهم أن يُغلبوا نوازع الخير عندهم على نوازع الشر؟وما ضمان ذلك؟

هذه الأسئلة هي الأساس الذي شغل كل المفكرين الذين وضعوا نظريات سياسية، وهي الأسئلة التي يقوم عليه علم السياسة وفلسفة السلطة، أية سلطة كانت، من سلطة رب الأسرة إلى السلطة السياسية للدولة، إلى سلطة الشرعية الدولية، وهي أسئلة إشكالية، حتى تعريف علم السياسة بأنه علم الدولة والسلطة أو فن إدارة الدولة، لم يُجِب بوضوح عن هذه الأسئلة، حيث أن هناك عشرات (النظريات) السياسية المتصارعة التي تحاول تفسير الفعل السياسي، كما أن علم السياسة لا يتضمن حكماً قيمياً مسبقاً عن السياسة لأنه لا يختص بالغايات التي يصبو إليها البشر، بل بأدوات ومناهج التحليل والفهم التي تساعدهم على تلمس طريقهم نحو هذه الغايات. صحيح أن الديمقراطية أضفت النسبية على الحقيقة السياسية وبعض الأنسنة على الممارسة السياسية مقارنة بالأنظمة الاستبدادية والدكتاتورية، كما جسرت الفجوة ما بين الحاكمين والمحكومين، ولكن الديمقراطية بحد ذاتها أصبحت إشكالاً في بعض المجتمعات، ففي بعض المجتمعات لم تستطع تحقيق العدالة الاجتماعية، ومكّنت أصحاب النوازع الشريرة من توظيفها لمصلحتهم، حيث أصحاب المليارات ومن يقتاتون من صناديق القمامة يتجاورون في البلد الديمقراطي نفسه، وفي مجتمعات أخرى لم تتمكن الديمقراطية من حل إشكال التوافق والتراضي الداخلي بشكل تام، فديمقراطية باكستان لم تحمها من الحرب الأهلية مثلاً، ولا ديمقراطية إسرائيل خلصتها من العنصرية، وفي الوقت الذي كانت دول الغرب بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر تبني الأنموذج الحديث للديمقراطية، وتتغنى بحقوق الإنسان وبشعارات الحرية والمساواة والعدالة، كانت في الوقت نفسه تبسط سيطرتها الاستعمارية على القارات

الثلاث: آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية، وفي الوقت نفسه الذي تتغنى به أمريكا بالديمقراطية، فإنها تخوض أبشع الحروب في العراق وأفغانستان. إن حفاظ أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية على تقدمهم المادي غير منفصل عن نهب ثروات الجنوب والعلاقات غير المتكافئة مع دول الجنوب.
إذاً، وكما ذكرنا، فحيث أن السلوك البشري، سواء على مستوى الفرد أو على مستوى المجتمع، حالة مركبة ومعقدة من الأخلاق والقانون والعنف والإرهاب والإجرام والحب والكراهية والأنانية. الخ، فإن السلطة أو من يريد أن يحكم البشر في المجتمع الوطني أو ما بين المجتمعات عليه أن يكون مدركاً لهذه الحقيقة، وان يتصرف على أساسها، فالسياسة تعبير سلطوي مكثف عن الطبيعة البشرية وعن الثقافة السياسية معاً، حتى عندما سئل ونستون تشرشل عن الديمقراطية، قال: إنها النظام السياسي الأقل سوءاً. وهو اعتراف ضمني بأنه حتى الديمقراطية بها أخطاء وتجاوزات.
قبل حوالي ألفين وأربعمائة عام، شبّه أفلاطون (Plato 428/ 347 ق.م) السياسة والسلطة بالإنسان، فكما أن الإنسان له قوة شهوانية وقوة غضبية وقوة عقلية، والإنسان العاقل هو الذي يوفق بين هذه القوى، كذا الأمر مع الدولة، فالدولة الناجحة هي التي تستطيع التوفيق بين قوى المجتمع المتعارضة، أما العلامة ابن خلدون (1332- 1406م) فقال إنه بسبب الاستعصاء في الطبيعة البشرية، فلا بد للبشر من وازع يزع بعضهم عن بعض، وهذا الوازع- السلطة أو الحاكم- لا بد أن تكون قوته متفوقة على قوة بقية قبائل المجتمع، وحتى عندما تحدث عن مواصفات الخليفة في المجتمع المسلم، فقد مزج ما بين صفات العدل والحكمة ومواصفات القوة والدهاء. ولكن يعود الفضل لميكيافيللي (Machiavelli Niccolò 1469-1527) وخصوصاً في كتابه "الأمير". فميكيافلي، وإن كان جرد السياسة من الأخلاق معتبراً أن الغاية تبرر للحاكم أية وسيلة كانت، وهو ما كان محل انتقاد في عصره، إلا أن ما قال به يعد أفضل تعبير وتوصيف للسياسة المعاصرة، حتى يمكن القول إن السياسة منذ عصره حتى الآن تسير على هدى كتاباته، بل حتى الديانات السماوية والأنبياء الذين تحولوا لقادة سياسيين لم يكن سلوكهم وفهمهم للسياسة بعيداً عن ذلك، فلم يحصل وأن تمكن أي رسول أو نبي من سوس كل الناس في طريق الحق كما تقول رسالتهم السماوية، حيث كان لهم من المعارضين والمعادين أكثر من المؤيدين والتابعين. إنها الطبيعة البشرية، والسياسة تعبير سلطوي مكثف عن هذه الطبيعة.
لا يعني هذا أن السياسة مجردة من كل أخلاق وأنه يجوز للسياسي فعل كل شيء، بل ما نرمي إليه هو الابتعاد عن

الطوباوية والتفسيرات الغيبية واللاهوتية للسلوك السياسي، والتعامل مع السياسة من منظور تاريخي واقعي، ولكن عقلاني وعلمي في الوقت نفسه، لأن التاريخ في عالمنا العربي تحول إلى أسطورة بسبب ما أُلصِق به مما ليس منه، وبسبب تحوله إلى تاريخانية غائية تخفي عيوب الحاضر، أو تضفي شرعية على ما هو غير شرعي من نخب وأيديولوجيات، والواقعية في زماننا العربي الراهن تُفَسَّر دائماً بالاستسلام والرجعية إن لم يكن أكثر من ذلك، والعقلانية قد تصبح تهمة من طرفٍ من يرون أن هناك ما هو فوق العقل البشري، وإن كان صحيحاً وجود ما هو فوق العقل البشري، إلا أنهم يفسرونه انطلاقاً من عقولهم البشرية المريضة والمتخلفة، فيتم إحلال (عقلانية) غير عاقلة محل العقلانية العلمية والموضوعية.

المطلب الثالث: تصنيفات النظرية السياسية

علاقة النظرية بالواقع والتباس مفهوم النظرية في العلوم الاجتماعية، وخصوصاً السياسية، كان وراء تعدد تصنيفات النظرية السياسية، بتعدد المواقف الفلسفية لأصحابها. وقد تعززت الخلافات مع ظهور عدد من السلوكيين المتأثرين بالفلسفات الوضعية والوضعية المنطقية، فحيث أنه يصعب التحقق من صحة المقولات والظواهر السياسية في حدود الخبرة الحسية، فإن ما يسمى بالنظرية السياسية ما هي إلا فلسفة سياسية، ومن هنا طالبوا بالتمييز ما بين النظريات التي تعتمد على التجريب، أي تبنّي مقولاتها من خلال استقراء الواقع، والفعل والانفعال به، والنظريات القيمية- المستمدة من القيم المجردة المنفصلة عن الواقع، فالأولى هي النظرية العلمية الحقيقية التي تقف على قدم المساواة مع النظريات في العلوم الطبيعية والرياضية. ومن هنا ظهر التمييز ما بين النظريات التجريبية والنظريات المعيارية.
هذا الفصل ما بين الواقع والممارسة على مستوى تصنيف النظريات السياسية، وجد معارضة من بعض المختصين الذين يقولون إنه دَرج على إعطاء النظرية السياسية أحد المعنيين، دون الفصل التام بينهما، أو وضع أحدهما في مواجهة الآخر كما فعل السلوكيون. المعنى الأول: هو دراسة تطور الأفكار السياسية منذ أفلاطون وأرسطو إلى اليوم، مع دراسة الظروف التي أنشأتها، وتأثير النظرية على الممارسة السياسية، أما المعنى الثاني: فهو الاقتصار على الدراسة المنهجية للمؤسسات والسلوك السياسي في العالم المعاصر ومحاولة التوصل إلى تعميمات بواسطة طرائق المنهج العلمي، دون إصدار أحكام قيمية ومعيارية.
وهكذا نلاحظ الكتّاب وعلماء السياسة الذين أخذوا بالمعنى الأول

للنظرية السياسية، يقتصرون في تناولهم للنظرية السياسية على الدراسة النظرية النقدية لنتاج المفكرين السياسيين عبر التاريخ، وقد ساد هذا التصور خلال الثلاثينيات، ومن بين الكتاب المتأثرين بهذا النهج نجد جورج سباين في كتابة "تاريخ النظرية السياسية"، وفي الاتجاه نفسه يذهب آخرون في دراستهم للنظرية السياسية إلى الاقتصار على شرح وتوضيح معنى أهم المصطلحات والمفاهيم السياسية المتداولة في الحقل السياسي اليوم، كالديمقراطية والحرية والسلطة والحرية والدكتاتورية.. الخ.
أما الكتّاب المتأثرون بالمدرسة السلوكية، فاعتبروا أن النظرية السياسية هي تلك التعميمات والأحكام العامة التي تعكس الواقع السياسي، وقد بدا هذا التيار بالظهور مع تزايد النقد لإطلاق صفة نظرية سياسية على مجرد دراسة تاريخ الأفكار السياسية، أو على أحكام قيميّة حول الشأن السياسي، حتى قيل إن كل ما كُتب تحت عنوان نظرية سياسية لا يستحق هذا الاسم، وإنه قد حان الوقت للتمييز بين النظرية السياسية الحقيقية وتاريخ الفكر السياسي. مع تراجع التيار السلوكي في العلوم السياسية والاجتماعية، ومنذ الثمانينيات من القرن العشرين، أصبح مفهوم النظرية يقوم على نظرة متوازنة تجمع ما بين الفكر الوصفي التفسيري والواقع الحسي، "أي بمجال الوصف والتفسير ومجال الإرشاد والتقويم".40
هذا التوجه الجديد الذي يرفض الفصل بين النظرية والممارسة، تبلور فيما بعد على يد مجموعة من المفكرين الذي وضعوا ما سمي بالنظرية السياسية النقديةCritical Theory of Politics، والسمة البارزة لهؤلاء المفكرين هي رفض التسلط الفكري للنظريات البرجوازية التي تقدس المشروع الثقافي الغربي، وعلى هذا الأساس "فإن دراسة الظواهر السياسية والاجتماعية يجب أن تعتمد على مفهومين رئيسين، الأول هو الكلية أو الطابع الكلي في التحليل، والثاني هو التاريخية، أو النظر إلى الظاهرة في سياقها التاريخي. والنتيجة التحليلية هي أن المجتمع يتغير ويمر بتحولات تاريخية لا نهائية وغير مقيدة المدى والنطاق، وأن التناقضات الاجتماعية هي التي تُسير وتدفع حركة المجتمع وعجلة التاريخ البشري، فليس هناك إذاً حتمية جامدة أو حدود نمطية لمسارات التطور الاجتماعي. ولهذا نجد أن النظرية تتهم كلا من النظريات المعيارية والنظريات الأمبريقية بأنها تنحصر في تبرير الوضع القائم، وأنها أقل تحررية، وسعة أفق في فهم الحاضر واستشراف المستقبل".41
تعددت تصنيفات النظرية السياسية، بتعدد المفكرين وتعدد العلوم السياسية، ويمكن القول إن غالبية علماء السياسة، وبغض النظر عن مجال تخصصهم، يعتمدون التصنيف الآتي للنظرية السياسية:

1. النظرية المثالية.
2. الواقعية السياسية.
3. السلوكية.
4. نظرية النظم.
5. ما بعد السلوكية.
6. الواقعية الجديدة.

وفي العلاقات الدولية، والعلاقات السياسية علم سياسي، يضع المؤلفان المشار إليهما أعلاه، جيمس دورتي وروبرت بالستغراف، تصنيفاً للنظريات المستعملة في هذا الميدان، وهي42:

1. النظرية المثالية
2. الواقعية السياسية.
3. نظرية النظم.
4. نظريات الصراع التقليدية.
5. النظريات الاقتصادية لتفسير الإمبريالية والحرب
6. نظريات الصراع الكبرى:الردع النووي ومراقبة التسلح.
7. نظريات التكامل الدولي.
8. نظريات اتخاذ القرار.
9. نظرية اللعب أو المباراة.

أما ستانلي هوفمان، فيضع تقسيماً ثنائياً للنظريات وهو43:

1. النظرية الفلسفية والنظرية التجريبية.
2. النظرية العامة والنظرية المتوسطة أو الجزئية.
3. النظرية الاستنتاجية والنظرية الاستقرائية.

ودون تناقض مع النظريات السابقة، ولاعتبارات منهاجيه وتخصصية، نجد نظريات للديمقراطية وأخرى للدولة، فأندرو

فنسنت وضع تصنيفاً خاصاً بنظرية الدولة، وهي الآتي44:

1. نظرية الحكم المطلق أو الاستبدادية Absolutism، وهي حكم الشخص الواحد أو الحكم الشمولي.
2. النظرية البنائية.وهي عكس الأولى، وتقوم على الدستور والحكم المقيد.
3. النظرية الأخلاقية، وجاءت كنقيض للنظريتين السابقتين، وروادها من الألمان حيث نشأت بعد الثورة الفرنسية وأثرت على الفكر السياسي في كل أوروبا، وأهم روادها هيغل (Hegel George Wilhelm Friedrich 1770-1830)، الذي اعتبر أن الدولة قدر الإنسانية، والدولة والأفراد يشتركون في الجوهر والأهداف، وبالتالي يجب النظر إليها باحترام والعمل على أن تبقى قوية.
4. النظرية الطبقية في الدولة، ويقصد بها النظرية الماركسية بمختلف تياراتها الفكرية، وقد أشرنا إليها سابقاً.
5. النظرية التعددية في

الدولة، وهي أقرب إلى التيارات الفكرية منها إلى النظرية المتماسكة، وأحياناً تتقاطع مع البرجماتية السياسية وحتى مع الفوضوية، وهي نظرية تُعلي من شان الفرد والتعددية داخل المجتمع، فهي تربط الفرد بالفئات الاجتماعية أكثر مما تربطه بالدولة أو السلطة، ومن هنا فهي تؤمن بالتعددية السياسية والاجتماعية والثقافية.

في السياق نفسه، تُنسب النظرية السياسية أحياناً لأيديولوجيا أو عقيدة سياسية للقول بالنظرية الليبرالية، أو النظرية الماركسية، أو الفاشية والنازية.. الخ، وأحياناً تنسب لدين كالقول بالنظرية السياسية في الإسلام، أو النظرية السياسية في العقيدة المسيحية خلال القرون الوسطى. وتطرح علاقة النظرية السياسية بالديانات إشكالات كبيرة من ناحية منهجية وابستمولوجية، حيث يؤسس الدين على الإيمان بأفكار مسبقة، فيما تؤسس النظرية السياسية وتستمد مقولاتها من الواقع. فعند المسلمين يوجد خلاف حول القول بوجود نظرية سياسية إسلامية، ففيما يقول البعض بوجود هذه النظرية، وهي مستمدة من الشورى والإمامة أو الخلافة، يرفض آخرون هذا التأويل للنص المقدس، ويقولون إن النص المقدس- الإسلام والسنة- لم يضعا نظرية سياسية، وإن هذه النظرية وضعية لم يؤسسها نص، بل صاغها تراكم تاريخي بدأ منذ اجتماع السقيفة، واستمر حتى اليوم[45].

المطلب الرابع: خصائص وأهداف النظرية السياسية

أولاً: خصائص النظرية السياسية

انطلاقاً من العلاقة الجدلية ما بين الفكر والواقع، فإن ولادة النظرية السياسية لم يكن أمراً سهلاً، بل كانت ولادة عسيرة، فهي

ولدت ضمن المعاناة ووسط أوضاع مأزومة، ويمكن القول: إن غالبية النظريات السياسية كانت نتاج لأزمة سياسية ما، تعصف بالمجتمع، وتفرض تحدياً على علماء السياسة وعلى المهتمين بالحياة السياسية، وتحفز عقولهم للبحث عن مخرج للأزمة، بمعنى أنها تأتي استجابة لتحدي الواقع، فنظريات الديمقراطية والسلطة، ومفاهيم الحرية والمساواة عند أفلاطون وأرسطو، جاءت كردّ على تحدي الأزمة التي بدأت تعرفها الديمقراطية الأثينية منذ القرن الخامس قبل الميلاد- تحديداً بعد هزيمة أثينا أمام إسبرطة-، ونظرية العقد الاجتماعي، التي دشنها توماس هوبس، انبثقت في عقله نتيجة الأزمة العاصفة والحرب الأهلية التي كانت تمر بها بلاده إنجلترا نتيجة الصراع بين حكومة كروميل وآل ستيوارت، والنظرية الماركسية جاءت كردّ فعل لما كان يعتقده كارل ماركس، أزمة النظام الرأسمالي. الخ. وهذا أمر مفهوم حيث يلاحظ أنه في مراحل الركود السياسي والمجتمعي والاستقرار بشكل عام تقل عملية إنتاج النظريات والأيديولوجيات، لأن الإنسان يكون مطمئناً على وضعه وبالتالي لا ينتابه قلق السؤال الذي يدفعه إلى البحث عن بديل للواقع، فالنظريات هي نتاج حالة قلق على الحاضر وتخوف من المستقبل.

في كثير من الحالات يكون إنتاج النظريات عملاً مقصوداً من علماء مختصين في العلوم السياسية، بمعنى أن ينكبّ عالم أو مجموعة من العلماء على دراسة ظاهرة سياسية ما موظفين تقنيات وأدوات البحث العلمي ليخرجوا لنا بنظرية سياسية، ولكن في أحيان أخرى لا تُنتَج النظرية السياسية من جانب علماء مختصين، ولا تكون نتيجة بحث مقصود وموجه، بل تأتي بشكل طبيعي ومنطقي من خلال ممارسة رجال السياسة، بمعنى أن الممارسة السياسية تستدعي تلقائياً من يعبر عنها مفاهيمياً، فتكون هذه التعبيرات أو الصياغات العقلية هي النظرية السياسية، وسواء كان الأمر مقصوداً ومخططاً، وسواء سبقت النظرية الممارسة أو العكس- مع أن هناك علاقة جدلية بين الفكر والممارسة- فإن النظرية السياسية العلمية هي نتيجة منطقية لتطور المعرفة الإنسانية وتطور الفكر الإنساني، فحيث أن الحياة تتطور والمعرفة الإنسانية تتطور والعقل الإنساني يتطور ويصبح أكثر نضجاً مستفيداً من التجارب السابقة، فلابد أن تكون الصياغات العقلية (النظريات السياسية) الجديدة عن حول الواقع أكثر نضجاً وعلمية.

لأن النظرية السياسية فكر علمي وممنهج، فلا بد أن تتوفر على خصائص تميزها عن المنظومات الفكرية الأخرى، وهذه الخصائص هي:

أولاً: دقة ووضوح مفاهيمها، ذلك أن وضوح مفاهيم النظرية يساعد على فهمها، بحيث لا يقع القارئ أو المتعامل معها في

اللبس. والنظرية الجيدة هي الأكثر قدرة على توحيد أكبر عدد من المفاهيم السابقة المستعملة في مجال تخصصها.
ثانياً: أن تكون الافتراضات (Assumptions) التي تعتمد عليها النظرية عقلانية ومنطقية، وليست خيالية، ويجب أن تكون مبنية على بحوث سابقة.
ثالثاً: أن تتميز بالبساطة دون ركاكة أو تسطيح، بحيث تُوصِلُ ما تريد دون عناء من المتلقي. وليس صحيحاً أن تعقد المصطلحات وصعوبتها مقياس على جودة النظرية ومتانتها.
رابعاً: دقتها في التنبؤ، فكلما زادت صحة تنبؤاتها كانت أكثر علمية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن القدرة على التنبؤ في دراسة الظواهر السياسية أقل مما هو في دراسة الظواهر الطبيعية.
خامساً: أن تكون ذات قدرة عالية على تفسير الظاهرات التي تدرسها، والتفسير الجيد هو الذي يساعد على الفهم.
سادساً: أن تكون قابلة للتجريب واقعياً، وإن تعذر التجريب على بعض الظواهر السياسية، يجب أن تسهل النظرية عملية إجراء مقارنات ما بين الظواهر المتشابهة.
سابعاً: النظرية الجيدة هي التي تحقق منفعة اجتماعية واقتصادية من حيث توفير المال والجهد على الباحثين.
ثامناً: أن تكون أصيلة وليست تكراراً لنظريات سابقة.
تاسعاً: أن تكون أكثر مطابقة للواقع Relevance))، ولكن ليس بالضرورة أن تتطابق مع الواقع تماماً، فالظاهرات السياسية أعقد من أن تحكمها وتحيط بها نظرية واحدة.

ثانيا: أهداف النظرية السياسية

فحيث أن النظريات السياسية نظريات علمية وليست مجرد رياضة عقلية أو تنظيراً من أجل التنظير، إذاً لا بد أن يكون هناك هدف مقصود من وضعها. يرى غالبية العلماء أن أهداف النظرية السياسية تتقاطع مع أهداف العلم بشكل عام وهي: الضبط والتفسير والتنبؤ. ديفيد سنفر يرى أن للنظرية الاجتماعية وظيفتين أساستين: الأولى، أنها توفر وسيلة منهجية ناجعة لتسجيل ما هو معروف سابقاً. والثانية، توفير الأساس الذي منه يمكن للباحثين الانطلاق للحصول على معرفة جديدة، دون أن يضطروا للرجوع إلى نقطة الصفر.
يمكن القول إن أهداف النظرية السياسية تتلخص فيما يأتي:
أولاً: تساهم في نمو علم السياسة والمعرفة السياسية بشكل عام، بعملها على ضبط المفاهيم السياسية، وعقلنة الخطاب السياسي، وإخراج الفكر السياسي من التعميم والتسطيح وتحريره من الأفكار المسبقة والأسطورية غير المبرهن عليها علمياً.
ثانياً: تمكين الباحثين في علم السياسة من إطار نظري مبرهن عليه علمياً يمكنهم من الانطلاق في أبحاثهم نحو مقاربات جديدة دون الاضطرار للرجوع إلى نقطة الصفر، أي أن النظريات

السياسية هي التي تراكم المعرفة العلمية في الشأن السياسي.
ثالثاً: تضع تحت تصرف رجال السياسة، من قادة ورؤساء، خلاصة ما توصل إليه علماء السياسة من فهم للشأن السياسي، الأمر الذي يساعد رجال السياسة على الممارسة على أسس علمية.
رابعاً: تنظم المشاعر الوطنية والعواطف وأشكال العصبيات، وتجعلها أكثر عقلانية وأكثر استجابة لتحديات الواقع.
خامساً: النظريات السياسية تضع تحت تصرف الباحث خلاصة التفكير الإنساني السياسي، وبالتالي تمكنه من كمّ من المعرفة التي تساعده على استخلاص القوانين والعبر، ما يجعل معرفته للحاضر وقدرته على استشراف آفاق المستقبل أكثر سهولة.
سادساً: تكشف عن أوجه القصور في المعرفة وفي الممارسة السياسية السائدة.

أما بالنسبة إلى مجالات اهتمام النظرية السياسية، فلا نبالغ إن قلنا إن كل مناحي الحياة السياسية هي موضوع للنظرية السياسية، فحيث توجد سياسة توجد النظرية السياسية. ونظراً للتداخل الحاصل ما بين الظواهر السياسية والظواهر الاجتماعية الأخرى، فقد تشعب مجال عمل النظرية السياسية وتداخل مع علوم أخرى بحيث أصبح للنظرية السياسية اهتمامات سسيولوجية ويتجلى ذلك في نظريات علم الاجتماع السياسي، واهتمامات دينية ويتجلى ذلك في علم الاجتماع الديني، وللنظرية السياسية اهتمامات بالجغرافيا، ومن هنا جاء مصطلح "الجغراسيا" أو الجغرافيا السياسية، أيضاً تهتم النظرية السياسية بعلم النفس ويتجلى ذلك في العديد من النظريات السياسية التي تؤسس انطلاقاً من ربط الممارسة السياسية بالبنية السيكولوجية لرجل السياسة وللمجتمع بشكل عام، فهارولد لاسويل (Harold Laswel 1902-1978) مؤسس علم النفس السياسي مثلاً أقام نظريته السياسية على أسس سيكولوجية، ومما جاء به في هذا السياق: "أن الحركات السياسية تستمد حيويتها من تحويل المشاعر الخاصة إلى الموضوعات العامة" 46، والمنطلق السيكولوجي للنظرية نفسه نجده عند فلفريدو باريتو(Vilfredo Pareto 1948-1923) في نظريته حول النخبة أو الصفوة.

ومع ذلك، تبقى السياسة بمفهومها العام محطّ اهتمام النظرية السياسية، وحيث أن علماء السياسة عرّفوا هذا العلم أحياناً بأنه علم الدولة، وحيناً آخر بأنه علم السلطة، فقد اهتمت النظرية السياسية بالدولة، وكانت أول نظرية سياسية تدور حول الدولة من حيث أصلها وبنيتها ومصادر شرعية السلطة فيها، ولكن بعد أن أصبح علماء السياسة يهجرون تعريف السياسة كعلم الدول إلى علم السلطة انفتحت النظرية السياسية على آفاق جديدة، بحيث

أصبحت تهتم بكل الفئات والمجالات التي تكون فيها علاقات سلطوية أو علاقات تضامن أو صراع- كارل ماركس Karl (Marx) 1818-1883 أقام نظريته على قاعدة الصراع، فيما ألكس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville) أقامها على قاعدة التعاون والتضامن داخل المجتمع- وبدأت تظهر نظريات سياسية حول السلطة، ونظريات حول النخبة السياسية، وأخرى حول المجتمع المدني، ونظريات حول حقوق الإنسان، وفي السنوات الأخيرة تعددت النظريات السياسية التي تولي اهتماماً بالبعد الديني وبروابط ما قبل الدولة- الطائفية والقبلية- حتى النظريات الكلاسيكية حول الدولة والسيادة أصبحت محل نظر عند المنظّرين السياسيين المحدثين بفعل موجة العولمة المستجدة، وتفكك الأسس التي كانت تقوم عليها نظرية الدولة- الأمة.

ولكن، وحيث أن التنظير جزء من الفكر والتفكير، وحيث أن الفكر الإنساني السياسي موزع ما بين تيارات وأيديولوجيات متباينة بتباين الخلفيات الدينية والسيكولوجية والطبقية وتباين المصالح، فإن النظرية السياسية تتأثر بذلك كل التأثير بحيث نجد نظريات سياسية محافظة وأخرى ثورية أو تقدمية، نظريات سياسية متفائلة وأخرى متشائمة- توماس هوبس في نظريته للعقد الاجتماعي كان يعبر عن نظرة متشائمة حول الطبيعة البشرية، فيما جون لوك ومنتسكيو عبّرا عن نظرة متفائلة حول الموضوع نفسه- نظريات عنصرية ونظريات ديمقراطية، نظريات براغماتية 47Pragmatis ونظريات دوغماتية 48 Dogmatism.. الخ.

ومن البداهة القول، إن تموقع نظرية سياسية جديدة في فضاء التنظير السياسي وأخذها مكانتها المرموقة لا يتم بسهولة، ذلك أنه من المعروف أن الناس بطبيعتهم يخشون الجديد ويتعاملون بحذر معه، فالتعامل مع شيء تم التعود عليه أسهل من الدخول في مغامرة غير محسوبة مع أفكار وأوضاع جديدة، ومن هنا تواجه النظريات السياسية الجديدة بمقاومات عدة، قد تكون من الثقافة الاجتماعية السائدة، أو من طرف أصحاب المصالح والقوى المتحكمة في المجتمع التي تخشى أن يزعزع الفكر الجديد- وخصوصاً إن تلازم مع ممارسة جديدة- مواقعهم ويهدد مصالحهم، أو من طرف الأيديولوجيات والنظريات السائدة. وهكذا نلمس أن الأفكار الجديدة قد تحتاج إلى حروب حتى ترسخ، فكان للقوة والفتح دور في نشر رسالة الديانات السماوية، والفكر الليبرالي لم يتوطد إلا بعد حروب وصراعات دينية وسياسية، والماركسية فرضت وجودها عبر ثورات دامية، والفاشية والنازية بالحديد والنار تمكنتا من الاستمرار حوالي عقدين من الزمن.. الخ.

واليوم تفرض التحولات المتسارعة في العالم وخصوصاً بعد الموجة الثالثة من التحولات العالمية، وانهيار المعسكر الاشتراكي، وانتشار

مقولات العولمة، وقوة تأثير ثورة المعلوماتية، واندلاع الثورات العربية.. الخ، يفرض كل ذلك تحديات جسام على النظرية السياسية، ويدفع بها إما إلى تحديث وتطوير مقولاتها وأدواتها البحثية، أو على أن تعيش حالة اغتراب في عالم تسيره المصالح وتوازنات القوى. وقد وصل الأمر بالبعض كديفد استون Easton)) والفرد كوبان Alfred Cobban)) إلى الاعتراف بأن النظرية السياسية في حالة تدهور وانحدار مستمرين بل منهم- بيتر لاسليت (Peter Laslett)، من نعى النظرية السياسية49، مع أننا نرى أن النظريات السياسية لا تموت، بل تتحول وتتطور، أو تصبح جزءاً من تاريخ الفكر السياسي.

نخلص مما سبق، أن تعريف النظرية السياسية وتطورها لا ينفصلان عن تعريف علم السياسة وتطوره من حيث مجالات تخصصه أو مقارباته للحياة السياسية وما يطرأ عليها من متغيرات. لقد حاول علماء السياسة نمذجة الفكر والسلوك السياسي من خلال نظريات محددة مستمدة من حياة وتجارب الشعوب السياسية، إلا أن هذه النظريات تبقى نسبية زماناً ومكاناً، وبالتالي نسبية الحقيقة، ونسبية في قدرتها على التعميم على جميع المجتمعات ما دامت هذه المجتمعات متباينة في الثقافة والدين والوضع الاقتصادي، وهي محددات تؤثر كثيراً على الحياة السياسية.

الفصل الثاني نظرية السلطة

ما أن يُطرح مصطلح سياسة أو نظرية سياسية حتى يستحضر الذهن مباشرة تصورات حول الدولة والسلطة، فالسياسة تقترن بالسلطة، والسلطة تعني الدولة أو تحيل إليها. ومما لا شك فيه أن لا سياسة دون دولة ودون سلطة سياسية، ولكن للسلطة معان متعددة، إن كان بعضها يحيل إلى الدولة، فإن أخرى بعيدة نسبياً عن مجال الدولة ونظام الحكم.

فالدولة اليوم هي التي تملك في يدها حق احتكار القوة، واحتكار السلطة السياسية العامة، إلا أن السلطة بالمفهوم الاجتماعي سابقة في وجودها على سلطة الدولة، فالدولة جاءت لتحتكر ممارسة السلطة العامة التي كانت قبل وجود الدولة تمارس من قبل رب الأسرة أو زعيم القبيلة أو أفراد المجتمع. ومن هنا فالسلطة ظاهرة اجتماعية قبل أن تكون ظاهرة سياسية.

المبحث الأول النظرية العامة للسلطة

السلطة Authority علاقة خضوع وتبعية، فحيثما وُجِدت هذه العلاقة توجد السلطة بمفهومها العام، فظاهرة السلطة ظاهرة طبيعية في أي مجتمع، فهي ترافق الفرد منذ طفولته، في المنزل والمدرسة ثم في العمل. الخ، وفكرة عيش الإنسان دون خضوعه لسلطة فكرة خيالية، فوجود السلطة إذاً سابق لوجود الدولة.عليه، فإن المجتمع الإنساني عرف السلطة منذ عهوده الأولى، فكانت سلطة رب الأسرة حيث كان هذا الأخير هو السيد المطلق على أفراد أسرته وله حق الحياة والموت عليهم، وكانت الأسرة تشكل وحدة اجتماعية سياسية اقتصادية قائمة بذاتها ، وكان رب الأسرة هو الممول الاقتصادي والقاضي والمدافع عن أسرته والمحافظ على سلامتها ومُوقِد نارها المقدسة ومُقدِم القرابين للآلهة باسم أفراد أسرته، ومن هنا يمكن القول: "إن تجربة السلطة في العائلة هي التجربة الأغنى والأعمق تأثيراً بين تجارب السلطة التي يعيشها الإنسان الاجتماعي" 50. كما وجدت سلطة شيخ القبيلة الذي كان يجمع بين يديه سلطات معنوية ومادية تجعل منه الزعيم الأوحد في القبيلة وممثلها لدى الجماعات الأخرى، وكانت القبيلة تحت سلطته تمثل وحدة سياسية واقتصادية قائمة بذاتها، ويخضع كل أفراد القبيلة لسلطته ويأتمرون بإمرته، وهكذا فإن الإنسان منذ أن بدأ يعيش في جماعة ألزم نفسه بالخضوع لبعض الأنظمة وتنفيذ بعض الأحكام وهذا هو الأصل الاجتماعي للسلطة.

وعليه فإن السلطة "معترف بها في كل مجتمع إنساني، حتى في المجتمع البدائي. السلطة هي دوماً في خدمة بنية اجتماعية لا يمكنها المحافظة على نفسها بتدخل "العرف" أو القانون فقط، أو بنوع من التقيد التلقائي بالقواعد"، لأنه لا يوجد أي مجتمع تُحترم فيه القواعد تلقائياً، ومن هنا فإن وظيفة السلطة هي الدفاع عن المجتمع ضد نقائصه الداخلية وضد التهديدات الخارجية أيضاً 51. في الاتجاه نفسه يذهب أندريه هوريو، حيث يرى أن السلطة لا تتجلى فقط في إطار الدولة، فهي ظاهرة أشمل من هذا الشكل للمجتمع الكلي، فللسلطة مميزات مشتركة سواء كانت سلطة دولة أو سلطة اجتماعية خارج الدولة 52.

أعطيت عدة تعريفات للسلطة، فعرّفها (م. ج. سميت) بأنها القدرة

على التأثير فعلياً على الأشخاص والأمور باللجوء إلى مجموعة من الوسائل تتراوح بين الإقناع والإكراه، ويعرّفها (ماكس فبير Max Weber) بأنها الإمكانية المتاحة لأحد العناصر داخل علاقة اجتماعية معينة ليكون قادراً على توجيهها حسب مشيئته، وفي تعريف أخر لها يقول (فيبر) إن السلطة هي: "إمكانية خضوع جماعة معينة لأمر محدد المضمون"، أما (ج. بيتي) فيعرّف السلطة بأنها: "الحق المعترف به لشخص أو جماعة برضا المجتمع في اتخاذ القرارات المتعلقة ببقية أعضاء المجتمع". أما (بارسونز T. Parsons) فيعطي للسلطة تعريفاً اجتماعياً وظيفياً، ويعرفها بأنها: "القدرة على القيام بوظائف معينة خدمة للنسق الاجتماعي باعتباره وحدة واحدة"، وفي الاتجاه نفسه يذهب (موريس دفرجيه لقد أجريت +1 لهذا بشكل عام. تراجع Maurice Duverger)، ولكن مع تمييزه ما بين السلطة والقدوة أو النفوذ- حيث يعطي للقدرة والنفوذ المعنى نفسه- فالسلطة في نظره هي: "مفهوم معياري، يحدد وضع من يحق له الطلب من الآخرين الامتثال إلى توجيهاته في علاقة معينة، لأن نظام المعايير والقيم لدى الجماعة التي تنمو فيها هذه العلاقة يقيم هذا القانون وينسبه لمن يفيد منه، يقترن هذا الحق بالأمر، بصورة عامة بالوسائل الضرورية لكي يمارَس بفعالية، أي أن السلطة تقترن بالقدرة، لكن ذلك ليس موجوداً دوماً، ثمة الكثير من القدرات دون سلطة، ويمكن أن يكون ثمة سلطات دون قدرة 53.

ومن هذه التعريفات نستنتج أن السلطة توجد داخل كل مجتمع إنساني توجد به تراتبية اجتماعية وتفاوت بين الأشخاص، سواء كان تفاوتاً في الثروة أو المكانة الاجتماعية أو في المنزلة الدينية أو في السن، وعليه فإن التخصص في الوظائف الاقتصادية والعسكرية والدينية واحتكارها يساعد على تجسيد السلطة الاجتماعية.

إن السلطة كعلاقة خضوع وإلزام توجد في كل المجتمعات البشرية المنظمة في جماعة، بما في ذلك المجتمعات البدائية، ذلك أن الأفراد لا يخضعون للقانون أو العرف أو المصلحة العامة بمحض إرادتهم، فوجود سلطة هو الضمانة لهذا الخضوع، فلا يوجد أي مجتمع تُحترم فيه القوانين تلقائياً، ولكن هذا لا يعني أن كل سلطة هي بالنتيجة سلطة شرعية، فحتى تكون السلطة شرعية يجب أن تحظى بالقبول والاعتراف من الأفراد المنتمين للجماعة.

إن السلطة، سواء كانت شرعية أو غير شرعية، تفترض وجود عنصر الإكراه، أما إذا لم يتوفر عنصر الإكراه، فإن علاقة التبعية والخضوع تُدرج ضمن مفهوم النفوذ، فالنفوذ هو السلطة المجردة من الإكراه، فسلطة الزعيم ليست سلطة شرعية، بل لا يعتبرها دفرجيه سلطة بالمطلق، بل هي قدرة أو نفوذ، لأن ليس لصاحبها الحق بأن يطلب الطاعة وأن يعطي توجيهات وأن يأمر، فشرعية

السلطة تنبع من الاعتراف بها بمثابة سلطة من طرف أعضاء الجماعة، وعلى الأقل من قبل غالبيتهم فالسلطة تكون شرعية عند توفر إجماع ولو ضمني فيما يتعلق بمشروعيتها 54.
نلاحظ من خلال هذه المقاربة أن دوفرجيه لا يكتفي بتوفر عنصر الإكراه للقول بوجود سلطة، كما يذهب البعض- بل يشترط أيضاً توفر السلطة على الشرعية أي قبول المجتمع للسلطان- من بيده السلطة- وخضوعهم لأوامره طواعية، وهذه المقاربة تفسر لنا استعمال كلمة زعيم أو سلطة الزعيم في دول العالم الثالث للدلالة على ممارس السلطة أو صاحبها، لأنه يمتلك القدرة، ولكنه يفتقد في أغلب الأحيان الشرعية، وسلطته هي امتداد لـ "سلطة" زعيم القبيلة، والمجتمع ما هو إلا قبيلة كبيرة.
وفي كثير من الحالات، يتم تداخل بين مفهوم السلطة ومفهوم النفوذ وقد عرف (روبير داهل) النفوذ بأنه: "العلاقة بين فاعلين يحمل أحدهم الآخرين عن طريق النفوذ على أن يعمل بشكل مختلف عما كانوا سيقومون به لولا ذلك، وهذا النفوذ يكون مستمداً من الغنى، أو المكانة والقرابة الخ"55 بمعنى أن النفوذ لا يقوم على الرضا الطوعي للمجتمع.
وفي السياق نفسه يميز لاسويل Lasswel وكابلان Kaplan في كتابهم "السلطة والمجتمع 1950"، السلطة عن النفوذ بالقول: "إن التهديد بالجزاء هو الذي يميز السلطة عن النفوذ بصورة عامة، فالسلطة تؤلف حالة خاصة من حالات ممارسة النفوذ: إنها العملية التي تؤثر في أفعال الآخرين بالتهديد أو بالاستخدام الفعلي للزواجر القاسية نتيجة عدم الامتثال للأفعال المطلوبة"56.
مما سبق نستنتج أن السلطة ملازمة للطبيعة البشرية، وأنها تتضمن عنصري السيطرة والكفاءة، فالسيطرة ضرورية لإخضاع الناس بالإكراه، ولكن الإكراه وحده قد لا يكون كافياً لضمان الخضوع، فتأتي الكفاءة والشرعية لتسهّلا عملية الخضوع وتشرعها. لا شك أن كل سلطة اجتماعية تبدأ كسلطة قائمة على الإكراه أي سلطة فعلية، وتتميز هذه السلطة بتفوق عنصر السيطرة والإكراه على عنصر الكفاءة بالنسبة للممارس السلطة، ولكن وحتى يضمن ممارس السلطة- رب أسرة أو زعيم قبيلة أو حاكم- خضوع الناس وقبولهم لسيطرته، فإنه يسعى لإضفاء شرعية على سلطته، وقد يكون مصدر هذه الشرعية إلهاً من الآلهة وهو الأصل الأول للسلطة، حيث كانت شخصية الزعيم تتداخل مع شخصية الإله، أو مصدرها صفات خاصة بممارس السلطة، كذكائه وخبرته وقوته الشخصية، أو يكون مصدرها المجتمع المعني بالسلطة، وفي هذه الحالة يمنح المجتمع لصاحب السلطة حق ممارسة السلطة اعتماداً على كفاءته أو لاعتبارات أخرى يرى المجتمع أنها تتوفر فيه ولا تتوفر في غيره. فمثلاً نجد ماكس فيبر- المشار إليه أعلاه- بعد تعريفه للسلطة يحدد لها ثلاثة مصادر؟

فهي إما سلطة تقليدية Traditional Authority أو سلطة كارزماتية Charismatic أو سلطة عقلانية قانونية Rational Authority.

إلا أن السلطة كظاهرة اجتماعية تتطور بتطور المجتمعات، وتتغير مصادرها تبعاً لذلك، فإذا كانت في القديم تستمد من السماء- سلطة دينية- أو من الجاه أو من المكانة أو من القوة، فإنها اليوم وعلى مستوى المجتمع الكلي تتركز في يد من يتحكم في إنتاج الثروة- رأس مال، نفط، معلوماتية-، فالمتحكم بالثروة اليوم يتحكم بالسلطة على الطبيعة والناس. و"ظهور نظام جديد لإنتاج الثروة هز أركان كل ركائز النظام القديم للسلطة، وانتهى بتحويل الحياة العائلية تحويلاً تاماً، كما أدخل مثل هذا التحويل على عالم الأعمال والسياسة، والدولة- القومية، وحتى بنية السلطة نفسها في جملتها"57. وهذا القول يجد مصداقيته إذا نظرنا إلى المتحكمين في العالم، فعالمياً الدول المسيطرة هي ذات القوة الاقتصادية: أمريكا، اليابان، ألمانيا، فيما الاتحاد السوفييتي العملاق عسكرياً انهار لأنه ضعيف في قدرته على إنتاج الثروة، وداخل المجتمعات نجد أن السلطة السياسية والاجتماعية تتركز في يد النخبة من أصحاب الأرض والشركات والعقارات- فسلطة المال اليوم تطغى على كل سلطة، وأغنى رجال العالم اليوم هم منتجو المعرفة- الثورة المعلوماتية- فسلطة اليوم هي سلطة المعلوماتية وما يرتبط بها.

إن هذا التعريف العام للسلطة يشمل كل أنواع السلطة السياسية وغير السياسية، ذلك أنه ليس كل سلطة هي بالضرورة سلطة سياسية، وقد تباينت آراء الأنتربولوجيين حول طبيعة السلطة السياسية وتعريفها لدى الجماعات البدائية وكيف يمكن أن نميز بين السلطة السياسية والسلطة غير السياسية؟

المبحث الثاني السلطة السياسية Political Authority

المطلب الأول: تعريفها

أعطى بعض الأنثربولوجيين السياسيين للسلطة معنى مستقى من الأنوية الحضارية الغربية التي ينتمون إليها ، حيث نفوا صفة المجتمع السياسي عن المجتمعات البدائية، فالبريطاني تيفارت، يؤكد "أن التنظيم السياسي أمر استثنائي مميز لبعض الجماعات. فكل الشعوب كانت لفترة معينة أو لا تزال، منظمة على أساس آخر". الموقف نفسه قال به مالينوفسكي (1942-1908 Malinowski)58 الذي نفى وجود جماعات سياسية لدى جماعات الفيدا وأهالي استراليا الأصليين، هؤلاء الكتاب يعتبرون أن الشأن السياسي يبدأ حيث ينتهي نطاق القرابة، باعتبار أن الجماعات البدائية تلعب فيها صلة القرابة العامل الرئيس في علاقاتها الاجتماعية، فعلاقات القرابة تتنافى مع العلاقات السياسية- كما سبقت الإشارة-، وحسب هذا المفهوم، فإن السلطة السياسية مرتبطة بوجود الدولة. إذاً فالمجتمعات البدائية التي لا تعرف السلطة السياسية هي مجتمعات اللادولة59.

إلا أن هذه المقاربة التي تنفي صفة السياسي، وبالتالي صفة الدولة عن المجتمعات البدائية، تجد من يعارضها ويأخذ بمقولة أرسطو (Aristotle 384 ق. م - 322 ق. م) بأن الإنسان حيوان سياسي بطبعه، فلا يوجد مجتمع بدون حكومة. إن الخلاف في الواقع يكمن في اختلاف مفهوم السياسة لدى الأقدمين عنه عند المجتمعات المعاصرة، فالسياسة بمعنى القيادة موجودة عند كل المجتمعات، إلا أنها عند المجتمعات البدائية لم تكن جهازاً منفصلاً عن الأجهزة الأخرى من اقتصادية واجتماعية ودينية، بل كانت متداخلة معها ، وكانت كلها تتركز في يد رجل واحد أو مجلس واحد. أما مفهوم السياسة اليوم فمختلف، إنها جهاز مستقل قائم بذاته له أصوله وقواعده، والسلطة السياسية لا تتواجد وتأخذ معناها ومدلولها الحقيقي اليوم إلا في ظل وجود المجتمع المدني، الذي هو مرحلة متطورة في حياة المجتمعات، "إنه حاصل اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تختلط دون أن تذوب، إنه كما يقول

علماء الاجتماع مجتمع كلي". إذاً السلطة السياسية لا تتواجد إلا في وجود المجتمعات الكلية.
وفي تحليله للسلطة السياسية عند المجتمعات البدائية يقول بيار كلاستر (Pierre Clastres 1934-1977): إن المجتمعات البدائية لم تعرف السلطة السياسية كجهاز قائم بذاته بل كانت مندمجة مع بقية المؤسسات الأخرى، ويميز بين السلطة السياسية وبين نفوذ الزعيم في المجتمعات البدائية، فالزعيم يحظى بالاحترام والتقدير ويمثل الجماعة لدى الجماعات الأخرى، ويفض النزاعات الداخلية، لكنه لا يمتلك أي سلطة قسرية، وغياب عنصر القسر أو الإكراه هو ما ينفي صفة السياسي عن سلطة الزعيم: "إن الزعيم بما أنه المعمم لنشاطات الجماعة الاقتصادية والطبقية، لا يحوز على أي سلطة تقديرية، إنه غير متأكد على الإطلاق من أن أوامره سوف تنفذ"60.وعليه فإن السلطة السياسية بمفهومها المعاصر تنتفي في المجتمعات البدائية لانتفاء علاقة حاكمين بمحكومين، فالزعيم ليس ملكاً وليس رئيس دولة، وبالتالي لا يحوز على أي نفوذ أو سلطة إعطاء الأوامر الملزمة، فناس القبيلة ليسوا ملزمين بإطاعة الأوامر: "إن مجال الزعامة ليس مكاناً للسلطة وصورة الزعيم الهمجي لا تمثل في شيء صورة المستبد المقبل، إن جهاز الدولة لا يَنتُج مطلقاً من الزعامة البدائية" 61.
إن سلطة زعيم القبيلة التي هي سلطة شخصية تمارس من قبل صاحبها الذي يتصرف وكأنه القانون، هذه السلطة يمكنها أن تتحول إلى سلطة سياسية إذا أخذت طابعاً مؤسساتياً، أي سلطة محددة في الواقع بقواعد قانونية وأصول إجرائية تَحُول دون أن يتصرف من يملكها وفق رغباته الشخصية، بمعنى آخر فإن ما يميز "الدولة" بالمفهوم القديم عن الدولة الحديثة أن السلطة في الأولى كانت فردية بينما في الدولة الحديثة السلطة هي المؤسسات والأجهزة، حتى وإن كان هناك حاكم مستبد فإن هذا لا يستطيع أن يمارس سلطته الاستبدادية بصفة شخصية، بل يمارسها عن طريق المؤسسات أو الأجهزة القمعية. عرفت غالبية دول إفريقيا ودول آسيوية هذه الحالة، فقبيل الاستعمار كانت هذه الشعوب تعيش كقبائل محكومة من زعمائها دون مؤسسات سياسية واضحة، وعندما جاء الاستعمار وضع حدوداً وهمية بين القبائل، ونَصَّبَ زعماء القبائل ملوكاً ورؤساء، وخلق مؤسسات سياسية وهمية، إلا انه إلى اليوم ما زالت هذه المجتمعات تعاني من حالة التداخل والصراع ما بين المجتمع القبلي والدولة واستحقاقاتها السياسية.
هذا الفصل بين الزعامة وبين السلطة السياسية، سبق أن تطرق إليه العلامة ابن خلدون في مقدمته الشهيرة، حيث ميز بين الرئاسة التي تعني الزعامة دون سلطة إكراه، وبين الملك الذي يعني القهر والغلبة فيقول: "إن الآدميين بالطبيعة الإنسانية

يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع، وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلابد أن يكون متغلباً عليهم وإلا لا تتم قدرته، وهذا التغلب هو المُلك، وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما المُلك فهو التغلب والحكم بالقهر"62.
ومع ذلك فقد أشار العديد من الأنتربلوجيين السياسيين إلى صعوبة وضع تحديد دقيق بين المجتمعات السياسية والمجتمعات غير السياسية، وبالتالي ما بين السلطة السياسية والسلطة غير السياسية. نعم يمكن تحديد ذلك داخل المجتمع الكلي، مثلاً في الدولة نميز بين سلطة الدولة كمجتمع سياسي والسلطة التي تمارسها المجتمعات الأدنى "الفرعية"، كالأحزاب والنقابات، والطوائف، والقبائل والأسر، ولكن ما بين المجتمعات الكلية وبعضها البعض وخصوصاً فيما يتعلق بلحظة التأسيس، يصعب تحديد متى انتقل المجتمع من مرحلة اللا دولة- المجتمع اللا سياسي- إلى مرحلة الدولة أو المجتمع السياسي، وبالتالي متى ظهرت السلطة السياسية، وقد أشرنا إلى التداخل بين مفهوم الزعامة ومفهوم السلطة، وبالتالي صعوبة الفصل الواضح بين سلطة الزعيم التقليدي وسلطة الحاكم السياسي، أيضاً فيما يتعلق بالقول بأن المجتمعات اللا سياسية تقوم فيها العلاقات على أساس القرابة ومن القرابة تُستمد "السلطة" أما المجتمعات السياسية فتنتفي فيها علاقات القرابة كمحدد رئيس، لتحل محلها علاقات تراتبية ووظيفية، هذا القول ليس دقيقاً تماماً،
فالأنتربولوجيا السياسية "بدلاً من أن تتصور القرابة والسياسة كعبارتين مانعتين الواحدة للأخرى أو متعارضين الواحدة للأخرى، كشفت الروابط المعقدة القائمة بين هذين النظامين.. وهكذا أظهرت دراسة التنظيم النَّسَبي وامتداده في المكان وجود علاقات سياسية مبنية على استخدام مبدأ التحدر خارج نطاق القرابة الضيق، كذلك تقدم القرابة للسياسي في هذه المجتمعات نموذجاً ولغة"63.
لقد بينت دراسات أنتربولوجية سياسية أن علاقات القرابة والجوار أو الأرض المشتركة، إضافة إلى الصراع والحرب،كلها أمور لعبت دوراً في إعطاء مضمون سياسي للمجتمعات التقليدية- المجزأة.. وهذا ما يفسر لنا إطلاق ابن خلدون لفظ دولة على السلطة القائمة في البادية، وواقع السلطة السياسية في كثير من مجتمعات العالم الثالث اليوم بما فيها المجتمعات العربية يدل على التداخل ما بين القرابة والسلطة السياسية، حيث نجد سلطة تقليدية مستمدة من الوراثة أو الأصول وفي حالات كثيرة تُمتَلك السلطة من قِبل أفراد الأسرة المالكة، فالحكم هو حكم الأسرة أو القبيلة والأسرة والعشيرة محددان أساسان في السياسة.
وما دمنا تطرقنا إلى مفكر مسلم، فيستحسن أن نشير إلى موقف الإسلام من السلطة والدولة، ففي اللغة العربية كلمة سلطة تُحيل

إما إلى التسلط والإكراه، وهو المعنى الأكثر تداولاً وقبولاً في الفكر السياسي العربي، أو تُحيل إلى معنى السلط والسليط، أي طويل اللسان، بمعنى أن السلطة تستمد من سلاطة اللسان أي حدته وفصاحته، ولكن كلمة سليط تعني أيضاً الزيت الذي يُضاء به، فكأن السلطة هنا تعني الإنارة والقدرة على قهر الظلام، ومن هنا نجد كلمة سليط تحيل إلى السلطان، فالسلطان "موئل السلطة ومركزها" معناه باللغة العربية، الحجة والبرهان، وكأن هذا المعنى يدل أن السلطان صاحب السلطة لا يعني فقط التسلط والجبر، بل القدرة على امتلاك الحجة والبرهان لإقناع الناس وإنارة طريقهم إلى الصواب.

أما فيما يتعلق بظهور المجتمع السياسي في المجتمع العربي الإسلامي، فقد بين ابن خلدون ذلك بتميييزه ما بين مجتمع البدو المتسم ببساطة العيش وبانقسامه إلى قبائل متطاحنة ومتحاربة، ومجتمع الحضر- المدن- المتميز بتعقد الحياة الاجتماعية وطرائق العيش وخفوت حدة العصبية القبلية، فالأول هو الذي يَعرف السياسة أما المجتمع القبلي السابق له فهو مجتمع لا يعرف السياسة، هذا الرأي يتفق معه الكاتب محمد سليم العوّا الذي ينفي وجود مجتمع سياسي، وبالتالي سلطة سياسية في المجتمع البدوي العربي قبل ظهور الإسلام "فلم يكن لمثل هذه السلطة وجود في مجتمعات البدو أو وحداتهم التي ينتمون إليها"، فالمجتمع السياسي لم يظهر إلا بعد ظهور الإسلام، ولكن ليس مباشرة، فحتى عندما كان المسلمون في مكة لم يشكلوا مجتمعاً سياسياً، فهذا لم يظهر إلا بعد العقبة الثانية وما تلاها من هجرة الصحابة من مكة إلى المدينة64.

المطلب الثاني: مؤشرات وجود مجتمع سياسي وبالتالي سلطة سياسية

يذهب غالبية علماء السياسة والاجتماع إلى القول إن السلطة السياسية هي السلطة التي تتبلور مع وجود الدولة أي السلطة المقترنة بعنصر الإكراه أو القوة، حيث يشهد التاريخ أنه لم تقم سلطة سياسية بغير قوة، كما أنه لم تنهار سلطة سياسية بغير القوة أيضاً، فبغير القوة- بمفهومها الواسع- يصبح من المشكوك فيه أن تتمكن سلطة سياسية من إشاعة الاستقرار والنظام داخل المجتمع.

قد لا يكون هذا القول كافياً لتعريف السلطة السياسية، وبالتالي تعددت المقاربات للتعرف إلى السلطة السياسية، فهناك مقاربة تقول إن السلطة تكون سياسية عندما تمارَس في المجتمع الكلي، ومن هنا يمكن الحديث عن سلطة سياسية في مقابل سلطات اجتماعية في المجتمعات الفرعية- سبق التطرق إلى ذلك- ومقاربة

أخرى تعتبر السلطة سلطة سياسية عندما تكون سلطة سيدة، بمعنى أن ممارسيها لا يخضعون لأي سلطة أخرى 65. وهو الأمر الذي يطرح عند الحديث مثلاً عن السلطة الفلسطينية ومدى السيادة التي تتمتع بها، وسنشير إلى ذلك لاحقاً.

وهناك مقاربة أخرى تُعرّف السلطة السياسية تعريفاً وظيفياً، فتعتبر السلطة السياسية هي الفعالية الاجتماعية التي تتكلف- مستعينة بالقوة المرتكزة على القانون غالباً- بتأمين السلامة من أي خطر خارجي وتأمين الوفاق والانسجام الداخلي لأي مجتمع، وهذا القول يتفق مع ما قاله (بريلو Marcel Prelot) من تلازم المجتمع والدولة والقدرة- السلطة- وصعوبة الفصل بينهما، "فالدولة- المجتمع تستدعي الدولة- القدرة، والدولة- القدرة تستدعي الدولة- المجتمع"66.

أما (جورج بالانديه) فيضع عدة مؤشرات يستدل منها على وجود مجتمع سياسي، وبالتالي سلطة سياسية، وهذه المؤشرات هي:67

أولاً: الاستدلال بطرائق التنظيم المكاني

حسب هذا المعيار، يُفهم الميدان السياسي أولاً كنسق تنظيمي عامل في نطاق محدد ووحدة سياسية، أو كحيز مشتمل على جماعة سياسية، وحسب هذا المعيار أيضاً ميز ماكس فيبر النشاط السياسي- بمعزل عن اللجوء المشروع إلى القوة- بكونه يجري داخل أرض ذات حدود معينة "من القرابة إلى الأرض"، فالسلطة السياسية مرتبطة بالدولة ذات الإقليم المحدد.

ثانيا: الاستدلال بالوظائف

بمعنى أن المجتمع السياسي يتميز بوظائف خاصة به، فهو يؤَمِّن التعاون الداخلي والدفاع عن سلامة المجتمع ضد المخاطر الخارجية، وقد شدد (ج. ألموند A. Almond) على أن جميع الأنظمة السياسية تتشارك بخاصتين: تأدية الوظائف نفسها من قِبَل جميع الأنظمة السياسية، والتعددية لجميع البنى السياسية.

ثالثا: الاستدلال بطرائق العمل السياسية

يرى (م. ج. سميث) أن الحياة السياسية مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية ونظام عمل، فالعمل الاجتماعي يكون سياسياً عندما يسعى إلى السيطرة أو التأثير على القرارات المتعلقة بالشؤون العامة.

أما (د. اسيتون Easton) فيرى أن العمل يكون سياسياً عندما يرتبط ارتباطاً شبه مباشر بصياغة وتنفيذ قرارات ملزمة بالنسبة إلى نظام اجتماعي معين، ويرى (بالانديه) أن هذا التعريف الأخير مرن إلى حد كبير، ذلك أن الأسرة، أو الجمعية مثلاً، تعد نظاماً اجتماعياً، لكن أي منها لا تشكل تنظيماً سياسياً أو مجتمعاً سياسياً، فالنظام السياسي ينطبق فقط على "مجمل النشاطات التي تضمن اتخاذ قرارات تهم المجتمع الكلي وفروعه

الكبرى".

رابعا: الاستدلال بالخصائص الشكلية

يلاحظ (ج. بوربون) أن كل طاعة ليست بالضرورة سياسية- سبق أن تطرقنا للموضوع-، فداخل كل جماعة توجد مجموعة من الأنظمة قد تدخل في تنازع مع بعضها البعض، الأمر الذي يؤدي إلى سيطرة أحدهم على الآخرين، وهنا يبرز المفهوم السياسي، أنه تفوق بنية معينة على البنى الأخرى في مجتمع محدد.

إن المؤشر الأخير لوجود المجتمع السياسي يقربنا من مفهوم السلطة السياسية في التفسير الماركسي؛ فالماركسيون يرون أن السلطة السياسية وجدت مع وجود المجتمع الطبقي، أي المجتمع المنقسم إلى طبقات اجتماعية متباينة ومتصارعة، فالسلطة السياسية تفرض نفسها عندما تسيطر طبقة على أخرى، والسلطة "هي قدرة طبقة اجتماعية معينة على تحقيق مصالحها الموضوعية الخاصة" 68.

ونخلص إلى القول: إن السلطة ليست مفهوماً سياسيا محضاً، وإنما هي واقعة اجتماعية مثلها مثل القانون الذي هو أيضاً واقعة اجتماعية، لأن السلطة السياسية لا تكون إلا حيث يوجد مجتمع وتوجد علاقات اجتماعية، وإن كانت السلطة السياسية أو السلطة المؤسسية هي أرقى أنواع السلطة، فإن السلطة بصورة عامة سابقة للسلطة السياسية ومصاحبة لها أيضاً، حيث نجد أن الفرد يخضع في آنٍ إلى سلطة سياسية وسلطة اجتماعية، قد تكون سلطة رب الأسرة أو سلطة حزب أو جمعية أو سلطة العادات والتقاليد للمجتمع الذي يعيش فيه.

كما نشير إلى أن السلطة السياسية عرفت تطوراً واكب تطوّر المجتمعات، فبعد أن كانت هذه السلطة تُستمد من- وتتمحور حول- رئيس القبيلة حيث كانت له سلطة شخصية هو موئلها، أصبحت بعد ذلك تُستمد من أصول دينية، فالزعيم أو الملك إما أن يكون إلهاً أو يدعي أنه يستمد سلطته من الإله، وفي مرحلة أخرى ومع ظهور المجتمع المدني ظهرت إرادة الأمة التي منها تستمد السلطة، وأصبحت هذه الأخيرة تعتمد في شرعيتها على إدارة الأمة التي منها تستمد السلطة، وأصبحت الدولة هي المحتكرة لممارسة السلطة بما يعنيه ذلك من احتكارها لممارسة الإكراه المصاحب لممارسة السلطة السياسية، واليوم هناك مؤشرات عودة إلى السلطة الدينية كما هو الحال في إيران، وفيما تسعى له حركات إسلامية، أيضاً محاولات إسرائيل للتحول إلى دولة يهودية.

المبحث الثالث السلطة السياسية والشرعية Legitimacy

كما سبق الذكر، فالسلطة السياسية كمكوّن من مكونات الدولة توجد حيث يوجد جهاز- أجهزة رسمية- أو أشخاص يحتكرون عملية اتخاذ القرارات العامة ولديهم القدرة على فرض هذه القرارات. ولكن وجود السلطة شيء وشرعيتها شيء آخر، وإن كان (موريس دفرجيه) اعتبر أن السلطة السياسية لا تكون إلا إذا تلازمت مع الشرعية، بمعنى أن السلطة السياسية بالضرورة سلطة شرعية، إلا أن العديد من علماء السياسة يقرون بالوجود الواقعي للسلطة السياسية بغض النظر عما إذا كانت شرعية أو غير شرعية، حيث غالباً ما تُضفى الشرعية على السلطة بعد أن تصبح واقعاً.

والسؤال: ما المقصود بالشرعية؟ وما هي مقومات أو عناصر السلطة الشرعية؟ ومن أين تُكتسب الشرعية؟

على الرغم من تداول مفهوم الشرعية بشكل واسع سواء على المستوى السياسي كقولنا: نظام شرعي أو غير شرعي، أو اجتماع شرعي أو غير شرعي، أو سلوك شرعي أو غير شرعي، أو قرار شرعي أو غير شرعي.. الخ، أو على المستوى الفردي حيث تضفى صفة الشرعية على كل تصرف يحظى بالقبول أو الرضا من طرف الأشخاص المعنيين بهذا التصرف أو الذين يتجه إليهم. ومن هنا، فالمعنى العام لكلمة الشرعية تعني توافق السلوك مع قناعات ورضا الناس. لكن هذا المعنى العام ليس بهذه السهولة التي يعتقدها البعض، فكيف يمكن أن نقيس رضا الناس؟ وهل سكوت الناس يعني الرضا عن الحاكم؟ وهل يمكن أن يكون النظام شرعياً إلى ما لانهاية، أم أن هذه الشرعية تتقيد باستمرارية حالة الرضا التي عليها الناس؟ وأخيراً، ما هي العلاقة بين الشرعية بمعنى الحكم بالقانون والشرعية بمعنى الحكم بما يرضى الناس؟ وهل دائماً حكم القانون أو بالقانون يعني التوافق مع رضا وقناعات غالبية أفراد المجتمع؟

المطلب الأول: الشرعية لُغوياً

في اللغة العربية الشرعية مشتقة أصلاً من الشرع، والشرع في اللغة العربية هو البيان والإظهار، وشرّع الشيء أي بيّنه وأوضحه، والشرع مرادف للشريعة، وهي ما شرّع الله لعباده من الأحكام. كما أن الكلمة تطلق على الطريق المستقيم، ويقصد العلماء المسلمون بكلمة الشرعية "الأحكام التي شرعها الله لعباده على لسان رسول الله وغيره من الرسل"، ثم تطور مفهوم الشريعة وأصبحت تعني كل أحكام النظام الإسلامي، ما تعلق منها بالدين وما اختصت بالتشريع سواء وردت في القرآن أم في السنة أو في الإجماع أم في التفاسير، وبالتالي الشرعي- نظام أو سلوك- هو المنسوب إلى الشرع، أو الذي يتصرف ويسلك بمقتضى الشرع، والنظام الشرعي هو النظام الذي يلتزم في سلوكه ما جاءت به الشريعة الإسلامية، هو ما شرعه الله ورسوله69.

ويعتقد سعد الدين إبراهيم أن الشريعة في الفقه الإسلامي هي المقابل المصطلحي لمفهوم البيعة، مستنداً إلى ما ذكره ابن خلدون في مقدمته: "أعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري..70.

أما في اللغات الأجنبية فكلمة Legitimacy مشتقة من اللاتينية كمرادف للقانون، وهي تعني أيضاً التشريع والمشرع، والسلطة الشرعية: "هي تلك السلطة التي يعترف بها أنها مشروعة أو مبررة من طرف أولئك الذين تطبق عليهم، إنها معترف بها كقانونية، عادلة وصحيحة"71.

المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للشرعية

مفهوم الشرعية اصطلاحاً اختلف بعض الشيء عن المفهوم اللغوي، فالفلاسفة مثلاً يذهبون إلى القول إن الحكومة الشرعية هي الحكومة التي تتولى سلطة يؤمن الشعب أنها السلطة الحقيقية أو السلطة التي تستحق الطاعة دون غيرها. فالشرعية هنا تستمد من القناعة والإيمان، فمثلاً الملكيون لا يؤمنون بسلطة غير السلطة التي تتركز بيد الملك والمؤسسة الملكية، بمعنى أن إيمانهم بالملكية يدفعهم لإضفاء صفة الشرعية على الملك بغض النظر عن صفات هذا الملك. وكذلك الأمر بالنسبة لأنصار الديمقراطية، فهؤلاء لا يعتبرون حكومة ما شرعية إلا إذا كانت منتخبة بطريقة حرة ونزيهة. إذاً القناعة المسبقة بتصور ما عن الشرعية هو الذي يجعل الناس يضفون صفة الشرعية إلى نظام ما أو يسقطونها عنه.

أما المعنى الاجتماعي والسياسي للشرعية، فالشرعية هي صفة لنظام يحظى برضا الأغلبية من السكان. عرّف (سيمور ليبست Seymour Lipset) الشرعية بأنها "اعتقاد المحكومين بأن مؤسسات النظام السياسي القائم في مجتمعهم أفضل ما يمكن تكوينه"، أو "إن هذه المؤسسات هي الأكثر ملائمة وصلاحية للمجتمع".

وعلى هذا الأساس، فالشرعية متبدلة بتبدل الواقع الذي يعيشه الشعب أو يريده الشعب، وبالتالي لا تلتزم الشرعية هنا بقيمة ثابتة ونهائية، فقد تكون غالبية الشعب ذات توجه ثوري، وبالتالي فإن النظام الشرعي في نظرها هو الذي يعبر عن هذا التوجه، ولكن بعد حين قد ترتد الغالبية عن الثورية وتطالب بالديمقراطية فيكون النظام الشرعي بالنسبة لها هو النظام الديمقراطي المنتخب، ويصبح النظام المعتمد على الشرعية الثورية نظام غير شرعي.. الخ.

وقد يحدث في بعض الحالات أن ينقسم الناس ما بين شرعيتين، فيحدث آنذاك صراع حول السلطة بحيث تسعى كل فئة إلى إقامة نظام يعتمد توجهاتها السياسية والقيمية أي تصورها للشرعية، وفي هذه الحالات قد يحسم الأمر بطريقة ديمقراطية بحيث تعتمد الشرعية التي تؤيدها الأغلبية ويصبح على الأقلية الالتزام بإرادة الأغلبية مع احترام الأغلبية لحقوق الأقلية، أو أن يحسم الصراع عن طريق القوة فتفرض شرعية الأقوى دون التفات لرأي الأغلبية،ومن المعروف أنه في الأنظمة غير الديمقراطية كل سلطة قائمة تزعم بأنها شرعية فيما تصفها المعارضة بأنها غير شرعية.

المطلب الثالث: الشرعية القانونية والشرعية السياسية

يطرح السؤال أحياناً: هل كل سلطة تَحكم بالقانون هي سلطة شرعية بالضرورة، بغض النظر عن مصدر القانون؟

مبرر طرح هذا السؤال أننا نجد في بعض الحالات أنظمة سياسية تزعم أنها تحكم بالقانون، وقد يوجد بالفعل قانون ودستور، وعلى الرغم من ذلك لا يكون الشعب راضياً عن الحكم، بل ويكون متمرداً عليه. في هذه الحالة إما أن يكون القانون معبراً بالفعل عن إرادة الشعب ووضع بوسائل ديمقراطية ولكن السلطة القائمة تلجأ إلى التحايل على القانون بتفسيره بما يخدم مصالحها، أو تضرب القانون بعُرض الحائط، متجاوزة إياه إلى ممارسة دكتاتورية ومستبدة، أو أن القانون القائم غير معبر عن إرادة الأمة وليست الأمة هي التي وضعته، بل شخص الحاكم أو الفئة الحاكمة، ويحدث هذا غالباً عندما يقوم شخص أو فئة ما بانقلاب أو تمرد يطيح بالنظام القائم- شرعي كان أو غير شرعي-

ويؤسس نظاماً جديداً وحتى يضفي صفة الشرعية على وجوده يضع قوانين، بل يمكنه أن يمنح للشعب دستورا- الدستور المنحة- ويحكم بمقتضى هذه القوانين وبمقتضى هذا الدستور، وفي هذه الحالة، ظاهرياً يبدو النظام شرعياً لأنه يحكم بالقانون وبالدستور، لكنه في العمق والجوهر يفتقر إلى المشروعية بمعنى رضا غالبية الشعب.

أثبتت تجارب الشعوب أن الشرعية القانونية والمشروعية السياسية المعبرة عن إرادة الأمة لا تتطابقان دائماً؛ فكم من قوانين جائرة، وكم من دساتير منحها الحكام ليضفوا شرعية موهومة على نظامهم، وكم من حالة أعلن الحكام أنهم يستمدون شرعيتهم من دستور الثورة وقوانينها أو من القرآن كدستور لأمة الإسلام، ولكنهم مارسوا من التصرفات ما هو نقيض لفكر الثورة التي يتزعمونها، ولروح الإسلام الذي يتمسحون به!

عنصر الرضا كمعيار للحكم على مدى شرعية نظام ما يكون ملتبساً ومثيراً للتساؤلات وخصوصاً في دول العلم الثالث حيث تسود الأمية والجهل وتغيب الديمقراطية، فكيف يمكن قياس رضا الشعب عن حكامه؟ وهل مجرد خروج الناس بالتظاهرات وتجمعهم بمهرجانات تنظمها السلطة مرددين هتافات مؤيدة لها ورافعين شعاراتها، كافياً للقول بتوفر عنصر الرضا، وبالتالي شرعية النظام؟ وكيف نميز ما بين الرضا الظاهر دون قناعة، وبين حقيقة مواقف وقناعات الشعب التي يخشون الجهر بها؟

لا شك أن شرعية السلطة أمر ليس من البساطة قياسها أو الحكم المطلق أنها موجودة أو غير موجودة، أو أن هذا المؤشر أو ذاك يكفي وحده للقول بشرعية السلطة أو عدم شرعيتها؛ فالشرعية عملية معقدة، فهي قيمة و صيرورة، يتداخل فيها التعود أو العادات والتقاليد مع المصلحة، مع الخوف، مع القناعة، مع الأيدولوجيا، وهي ترتبط بثقافة الشعوب، ومستوى التعليم فيها، ونوع التحديات التي تواجها إن كانت داخلية أو خارجية.. الخ، فالناس عادة لا يهتمون كثيراً في البحث عن المصادر الفلسفية والقيمية للسلطة، بل يهتمون بمدى قدرة السلطة القائمة على تلبية احتياجاتهم الحياتية وضمان مستقبل أجيالهم. فالشرعية تستمد غالباً من القدرة على تلبية حاجات ومصالح، والتعبير عن أحاسيس ومشاعر، أكثر من كونها تستمد من قوانين ودساتير، إلا إذا كانت هذه الأخيرة ضمانة لتلبية الحاجات والمصالح. فلسنواتٍ كانت الأنظمة الشيوعية والشمولية عموماً تحظى بالشرعية، حيث كانت قادرة على توفير متطلبات الحياة الكريمة للمواطنين، ولكن عندما عجزت عن توفير هذه المتطلبات فقدت شرعيتها، وتجلى ذلك في خروج الجماهير ضدها.

وفي الختام، لا بد من الإشارة إلى مفارقة في مصطلح شرعية السلطة، فالشرعية كما قلنا تعني الرضا والقبول بالسلطة، ولكن

السلطة هي علاقة خضوع وإكراه، بمعنى أن الشرعية تتضمن الإقرار بإكراه السلطة وتحمل تسلطها. وهنا تكون الموازنة دقيقة، بحيث على السلطة أن لا تمارس من الإكراه والضغط على الشعب ما يجعل معاناته تفوق كثيراً المكاسب والخدمات التي تقدمها له السلطة، لأنه في هذه الحالة سيكون الشعب مضطراً للتضحية بالمنافع الضئيلة للتخلص من العبء الثقيل للسلطة. إن شرعية السلطة تعني ذلك التوازن الدقيق ما بين ضرورة التسلط والإكراه من طرف السلطة ومنافعها من جهة أخرى.
وعليه، يمكن الاعتماد على ما قال به فقهاء القانون الدستوري حيث ميزوا بين الشرعية Legitimateوالمشروعية Legality؛ فالأولى تعني الحكم بالقانون أي مطابقة ممارسة السلطة مع القانون القائم، أما الثانية المشروعية فهي مطابقة ممارسة السلطة مع القيم العميقة للمجتمع وإرادته سواء كان القانون معبراً عنها أم لا.

المطلب الرابع: مصادر شرعية السلطة

كما سبقت الإشارة، ودون الدخول في جدل نظري حول الفرق بين الشرعية والمشروعية، فإن للسلطة السياسية موائل تستمد منها شرعيتها، وتعتمد عليها في تبرير ممارساتها وتمرير خطابها، ويعتبر (ماكس فيبر) من أهم المفكرين المحدثين- سبقه إلى ذلك كل من أفلاطون وأرسطو وابن خلدون ولكن دون توسع- الذين تناولوا مصادر شرعية السلطة بالتحليل، وعلى منواله سار بقية الباحثين في مصادر شرعية السلطة، وقد وضع (ماكس فيبر) ثلاثة مصادر لشرعية السلطة، وهي: الشرعية التقليدية، والشرعية الكارزماتية، والشرعية العقلانية أو القانونية.
وقبل التفصيل في هذه الشرعيات لا بد من الإشارة إلى أن (ماكس فيبر) وظف في مقاربة نظرية السلطة منهجه المفضل- منهج الأنماط المثالية72-، وهذا معناه أن هذه النماذج ليست بالضرورة متطابقة كليةً مع حالات واقعية للسلطة، فهي نماذج مثالية أو تشييد ذهني، إن كانت مستمدة من الواقع، فليست هي الواقع، فالأنموذج قد يقترب قليلاً من حالة واقعية ما، ولكنه نادراً ما يتطابق معها، وكلما توفرت في سلطة ما أكبر قدر من العناصر المكونة للأنموذج المثالي لشرعية ما، نسبت هذه الشرعية إلى هذه السلطة المقصودة، فيقال إنها شرعية تقليدية أو عقلانية أو كارزماتية.
في دراسته حول السلطة، يرى (ماكس فيبر) أن السلطة تستمد مشروعيتها من ثلاثة مصادر، أو تقوم على ثلاثة مصادر وهي:

1- السلطة العقلانية Rational Authority

الأكثر شرعية وأفضل أنواع السلطة، وهي الأنموذج السائد في

الأنظمة الرأسمالية المؤسسة على البيروقراطية والديمقراطية، وفي هذا الأنموذج نجد نسقاً من القواعد التي تطبق قانونياً وإدارياً وفقاً لمجموعة من المبادئ المؤكدة والثابتة بين كل أعضاء الجماعة. وهدف السلطة هو إقامة نمط من العلاقات بالنظر إلى مبادئ العقل والمعقولية، دون ربطها بأشخاص محددين أو بزمن محدد.

2- السلطة التقليدية Traditional authority

تقوم على الاعتقاد بقدسية التقاليد الراسخة وفي حق أولئك الذين يتولون السلطة في ممارستها. فالسلطة هنا تكتسب مشروعيتها إما من التاريخ أو من قدسية الأشخاص المؤسسين لها.

3- السلطة الكاريزمية Charismatic authority

وتعتمد على ولاء الناس أو الأتباع لفرد معين يتمتع بامتيازات وقدرات وخصائص شخصية يعتقدون بأنها لا تتوفر لغيره. ويعتقد (فيبر) أن معظم التغيرات الكبرى في تاريخ المجتمع الإنساني كانت نتيجة لأفراد ذوي إمكانات كاريزمية. كما يرى أن السلطة الكاريزمية ارتبطت أولاً بالدين ثم أصبحت تميل في العصر الحديث إلى أخذ طابع سياسي.

من الملاحظ أن مصادر الشرعية الثلاثة المشار إليها ما زالت متواجدة في الأنظمة السياسية المعاصرة، ولكن بدرجات متفاوتة وبتداخل في بعض الحالات، حيث يلاحَظ أن الشرعيتين التقليدية والكارزماتية أخذتا بالتراجع لصالح الشرعية العقلانية؛ شرعية صناديق الانتخابات. إضافة إلى ذلك، ومع تطور وتعقد الحياة السياسية والاقتصادية، وتراجع اهتمام الناس بالشأن السياسي لصالح الاهتمام الأكبر لتوفير متطلبات الحياة، ظهر نوع جديد من الشرعية، وهي شرعية الإنجاز، فالناس أصبحوا يمنحون ثقتهم للقادة الذين ينجزون أكثر ويتكلمون أقل، بل يمكنهم تجاهل مصدر الشرعية ومدى التزام الحكام بالقانون سواء الداخلي أو الدولي، ما دام هؤلاء الحكام يخدمون المصلحة الوطنية التي تعود بالفائدة على المواطنين، وليس مصلحة حكام تسمى زورا بالمصلحة الوطنية.

المقاربة أعلاه حول السلطة، ترتبط بالسلطة السياسية في الدول المستقلة، أي بالسلطة كرُكن من أركان الدولة، ولكن هناك شعوب خاضعة للاحتلال يمارس عليه الاحتلال سلطة قهرية تنفي حريته وسيادته، هذه السلطة غير شرعية وغير قانونية، وبالتالي من حق الشعب أن يُوجد لنفسه سلطته الوطنية التي تحمل مشروع التحرر، وتناضل ضد الاحتلال، وحيث أن الظروف لا تسمح بإجراء انتخابات، أو تكون القيادة المنتخبة تعيش في المنفى أو في السجن، فهذا لا يُسقط الشرعية عن سلطة حركة التحرر، وشرعية السلطة في هذه الحال تستمد من التفاف الشعب حول القيادة، وتمسك هذه الأخيرة بالحقوق الوطنية وعدم التفريط بها، فالشرعية هي شرعية ثورية، وهذا ما كانت عليه سلطة حركات

التحرر عبر العالم ومنها الشعب الفلسطيني.

إلا أن الشرعية التاريخية والثورية التي يتمتع بها قادة حركات التحرر، قد تتآكل وتضعف مع طول أمد النضال، وتقدم القادة في العمر دون تحقيق هدف الاستقلال، وهذا يتطلب من القيادة خلق آلية لتجديد القيادات والنخب السياسية، والعمل على مأسسة القيادة. ومن جهة أخرى، في حالة تحول الثورة إلى دولة أو بداية تأسيس دولة، فالأمر يحتاج إلى الانتقال من الشرعية الثورية والتاريخية التي محورها الرموز والقيادات الثورية، إلى شرعية مؤسساتية وديمقراطية وشرعية الإنجاز، والشعب الفلسطيني يمر بهذه الحالة الأخيرة، ومن تلمس وجود أزمة على مستوى السلطة السياسية، وحالة تنازع ما بين الشرعية الثورية والشرعية الدستورية والمؤسساتية.

وأخيراً، يجب الإشارة إلى علاقة الشرعية الوطنية للسلطة والشرعية الدولية، فالوضع الطبيعي يفترض توافق الشرعيتين، فكل نظام شرعي داخلياً يفترض أن يحظى بقبول ورضا المجتمع الدولي، وغالباً ما يُعبر عن هذا الرضا بكثافة شبكة العلاقات التي يقيمها النظام السياسي الشرعي مع دول العالم في شتى المجالات، ويكون المجتمع الدولي ملزماً بالتعامل مع السلطة القائمة ما دام الشعب يقبل بها، فيما النظم السياسية ذات الشرعية المأزومة، تكون مأزومة أيضاً في علاقاتها الخارجية.

الفصل الثالث نظريات الدولة

إذا كانت الأسرة تعد الخلية الأولى في أي مجتمع من المجتمعات وهي أصغر مؤسسة اجتماعية عرفها الإنسان، فإن الدولة أكبر مؤسسة اجتماعية، أو بشكل آخر إنها مؤسسة المؤسسات، ويرى (روبرت كارنيرو R. I. Carneiro: "أن نشأة الدولة كانت أخطر التطورات في الحياة البشرية على الإطلاق، لكنها مع ذلك لا تزال مهملة نسبياً في الدراسات، ما يزال الغموض يحوط الكثير من جوانبها"73.

المبحث الأول تعريف الدولة وأركانها

المطلب الأول: في تعريف الدولة

إذا كانت للسلطة دلالات سسيولوجية وسياسية، فإن الدولة ظاهرة ومؤسسة سياسية خالصة، بحيث لا يمكن الفصل بين الدولة والسياسة، بل يُعرف علم السياسة كعلم الدولة، وكان مجال الاهتمام الأول لعلم السياسة هو الدولة. وفي هذا يقول (ن. ب. بيري N. P. Barry): "تاريخ النظرية السياسية قد ركز اهتمامه على الدولة". ولكن ما هي الدولة؟ يرد (أندرو فنسنت Andrew Vincent) أستاذ النظرية السياسية في جامعة كارف البريطانية، بالقول: "هذا هو أحد أبسط الأسئلة، ولكن أكثر الأسئلة إثارة للحيرة يمكن أن يطرح في علم السياسة"، ويرى أن دراسة الدولة عملية معقدة وليست بالسهولة التي يعتقدها البعض، ولكنها في الوقت نفسه نهمة، ولم تأخذ الاهتمام الكامل من المفكرين السياسيين، ويذكر أربعة أسباب تجعل من المهم التفكير بعناية بالدولة:

1. الأول عملي مطلق، حيث من الصعوبة بمكان أن ندرك الحياة بدون الدولة، فالدولة ليست مجرد مؤسسات وأجهزة، بل هي جسم من الاتجاهات والممارسات وقواعد السلوك، إنها باختصار حياة التمدن السياسي CIVILITY وحاضنة الحضارات، عن الدولة يتخلل كل نسيج حياتنا.

2. "إن الدولة ليست مؤسسة محايدة يكون في قدرتنا أن نتجاهلها، ولا هي برزت بمحض الصدفة المطلقة أو الحدث العابر. هناك خصائص مألوفة اكتسبتها الدولة وبرزت تدريجياً من خلال النمو العضوي للدولة. ومع ذلك، فإن القدر الأكبر من شكلها وبنيتها من الممكن فهمه بشكل كامل فقط عن طريق الاستيعاب العميق للنظريات السياسية والقانونية التي تجسدت بداخل شكلها وبنيتها.. إن النظرية السياسية نفسها هي التي تساعد على تطور مؤسسات محددة للدولة."
3. على الرغم من قِدم فكرة الدولة ووجودِها، إلا أنٍ هناك قدراً كبيراً من التشويش الفكري أو الحيرة الفكرية يحيط بِفكرة الدولة، وتحديداً عندما تتداخل فكرة الدولة مع فكرة المجتمع، الأمة، الجماعة، الحكومة، والسيادة.. الخ. ووضع حد لهذا التشويش لا يكون إلا

بالإلمام بنظريات الدولة.

4. غموض فكرة الدولة، هو سبب المظاهر المتناقضة في التنظير السياسي. "إن الانطباعات حول أفكار مثل القانون، الحقوق والالتزامات، تفترض وجود شكل ما من أشكال الدولة، هذه الأفكار تتداخل وتتشابك مع الدولة، وبالتالي فإنه يبدو من الجوهري مبدئياً أو تمهيدياً لأي دراسة لهذه الأفكار أن تكتسب نوعاً من المعرفة والإلمام بنظريات الدولة.

التسمية الحالية للدولة الحديثة State لم تظهر إلا بعد تفكك الإمبراطوريات، وقد شاع استعمالها منذ القرن السادس عشر، أما قبل ذلك فكانت تستعمل تسميات أخرى؛ ففي اليونان كانت تسمى Police، وفي العهد الروماني كانت تسمى إمبراطورية Empire، وعند العرب شاع لفظ إمارة وسلطنة. هذا يعني أن الحديث عن فكرة الدولة، كمجتمع كلي أو شمولي يتجاوز مجتمع القبيلة، هو الأقرب إلى الصحة كشكل ثابت عبر التاريخ، فالدولة التي يتحدث عنها المؤرخون وعلماء السياسة هي كيانات متباينة، بحيث يصبح لفظ دول أكثر دقة، فـ (لوبيز Lubas) في كتابه The Development State يقول:"إن أول شيء ينبغي أن يقال عن الدولة الحديثة هو أنها لا توجد ولم يسبق أن وجدت من قبل. ما وجد تاريخياً هو عدد هائل من الدول الحديثة ذات البنيات المتنوعة للغاية."74 وحتى في وقتنا الحاضر، انظر كم هي متنوعة ومتباينة تلك الكيانات السياسية التي تسمى دولة، متباينة في حجمها وعدد سكانها وطبيعة نظمها وملابسات تأسيسها، وحتى في ثقافات الشعوب ودياناتهم... الخ.
إلا أن هذا الغموض حول الدولة لا يمنع من القول بوجود خصائص أو قاسم مشترك بين الكيانات السياسية التي تشملها فكرة الدولة ساعدت الباحثين على وضع تعريفات للدولة؛ تعريفات لغوية وتعريفات اصطلاحية. كلمة State أي الدولة مشتقة من

اللفظة اللاتينية STARE والتي تعني "أن يقوم"، وأيضاً من كلمة ستاتو Status بمعنى "موقف أو وضع"، وهذه الكلمة أطلقت على الكيانات السياسية التي استقرت ونتجت عن تفكك الإمبراطورية الرومانية، بمعنى أنها تصح على الدولة الحديثة، أما الدول القديمة، فكان يطلق عليها تسميات أخرى كما أسلفنا، ولكن لاعتبارات عملية ودراسية، تطلق الكلمة على كل المجتمعات الشمولية التي تجاوزت حياة القبيلة ومرحلة الترحال، فإذا كان عمر الدولة الحديثة يقدر بخمسمائة سنة- منذ عصر النهضة- فإن عمر الدولة بمفهومها العام يعود إلى القرن السابع أو الثامن قبل الميلاد.

أما في اللغة العربية وفي التعريف القاموسي، كلمة دولة مشتقة من فعل "دال" و"يدول"، أي بمعنى ينتقل من حال إلى حال، فجاء في لسان العرب، الدولة "الانتقال من حال الشدة إلى حال الرخاء"75، وهذا المعنى دقيق وعميق، لأنه يدل على أن الدولة لم تظهر إلا بعد انتقال المجتمعات من حالة الترحال والانتقال والبداوة إلى مرحلة الاستقرار والازدهار، ومن المعلوم أن الدولة لا تكون إلا في المجتمعات المتحضرة، وهذا المعنى أشار إليه ابن خلدون في تمييزه بين البداوة والحضر.

أجمع علماء السياسة على أن الدولة "هي الذروة التي تتوج البناء الاجتماعي الحديث وتكمن طبيعتها التي تنفرد بها، في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الأخرى "، بمعنى أن الدولة هي المجتمع الكلي الذي لا يعلوه مجتمع آخر ولا تنضوي في إطار مجتمع آخر- إلا المجتمع الدولي ولكن بشكل جزئي لا يلغي كيان الدولة أو سيادتها-.

في التعريف القانوني الدولي للدولة، توجد الدولة إذا توفرت ثلاثة عناصر: الإقليم، والشعب، والهيئة الحاكمة ذات السيادة أو السلطة السياسية. إذاً فإن السلطة السياسية، التي تطرقنا إليها آنفاً، تعد ركناً من أركان الدولة وشرطاً من شروط وجودها، إلا أن السلطة السياسية لوحدها لا تخلق دولة- الأمر نفسه بالنسبة للعنصرين الآخرين، الإقليم والشعب-، وهذا التعريف القانوني للدولة مع أهميته إلا أنه لا يفيدنا كثيراً في التعرف على النظريات المفسرة لأصل الدولة كمؤسسة سياسية اجتماعية، وعليه سنتطرق إلى بعض المقاربات النظرية التي حاولت أن تعرف الدولة.

اليونانيون القدامى هم أول من تحدث عن الدولة ككيان سياسي مؤسساتي، إلا أن مفهومهم للدولة ومجالات اهتماماتهم السياسية كانت مغايرة عما هو موجود اليوم. نعم، أولوا اهتماماً بالقانون والحرية والمساواة والديمقراطية، إلا أن تفكيرهم بقي محصوراً في دولة المدينة من جانب وبطغيان الجدل الفلسفي والسفسطائي على قضايا أساسية كالسيادة والحدود من جانب آخر، إضافة إلى تداخل السياسة مع الدين والأخلاق والحياة العامة بل

الخاصة للناس، نظراً لقلة عدد السكان. ويعتبر أفلاطون Plato 428-347) ق. م) من أهم المنظّرين للدولة، فعلى الرغم من منحاه الفلسفي المتسم بالطوباوية (المدينة الفاضلة) وخصوصاً في كتابه الجمهورية Republic، إلا أنه وضع ما يشبه النظرية حول الدولة من حيث مساحتها وعدد سكانها والتوزيع الطبقي فيها وأشكال أنظمة الحكم وتعاقبها، وكتاباته المتأخرة، وخصوصاً كتابه القوانين، استمرت من بعد لسنوات نبراساً للمفكرين السياسيين المتطلعين لإشكالية القانون والحرية وتعاقب أنظمة الحكم. وعلى منواله سار أرسطو (348-322 ق.م) ومفكرون رومانيون كشيشرون 43-106) Ciceron ق.م) وبوليب -205) Polybe 125 ق.م).

مع تبني الإمبراطورية اليونانية للمسيحية العام 393 ميلادية، أصبح للدولة وللسياسة ولكل ما يمت إليها بصلة تداخل مع الشأن الديني، وهيمنت فكرة التفويض الإلهي على الحقل السياسي للدولة والسيادة، بل أن بعض مفكري المسيحية وهو القديس أوغسطين 354-430) Sant-Augstin) في كتابه "مدينة الله" تحدث عن مدينتين، مدينة الله ومدينة البشر تتعايشان جنباً إلى جنب وتتنازعان حياة البشر. طوال القرون الوسطى استمر الصراع ما بين التصور الديني للدولة والسلطة، وتقوده الكنيسة، والذي يرى أن الدولة والسلطة معطى سماوي وليس من اختصاص البشر، والتصور العلماني الذي يرى ضرورة إنزال السياسة من السماء إلى الأرض، وظهر هذا التيار بداية داخل الكنيسة وفي إطار الإصلاح الديني، ثم انتشر خارجها عندما وجد دعاته دعماً من الأمراء والملوك المتطلعين للسلطة وللاستقلال عن هيمنة الكنيسة وسلطة البابا. ولهذا التيار الذي قاده: دانتي (Dante Alighieri 1265-1321)، ومكيافيللي (Niccolò Machiavelli 1469-1527)، ومارتن لوثر (-Luther 1483 1546) وكالفن (Jean Calvin 1564-1509) وغيرهم، يعود الفضل لظهور النظرية الحديثة للدولة.1

في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيش عصور الظلمات، وصراعاً محتدماً ما بين الديني والدنيوي، جاءت الدعوة المحمدية في القرن السابع الميلادي، كدين متكامل لا يفصل ما بين العبادات والمعاملات، حيث وضع تنظيماً شاملاً لشؤون الدين والدنيا، مع توسع في مجال العبادات، والاقتضاب في مجال الحكم والإدارة، تاركاً للمسلمين ولأولى الأمر التفصيل والاجتهاد بما يتناسب مع أمور حياتهم، ومع أن المسلمين أسسوا دولة مترامية الأطراف، إلا أن المواقف تباينت حول وجود نظرية سياسية متكاملة حول الدولة ونظام الحكم، بالمفهوم العلمي للنظرية، فهذه الأخيرة تستمد مقولاتها من التجريب والاستقراء والمقارنة، أما في الإسلام "فإن نصوص الوحي تحمل في طياتها بيان حقيقة السلوك الإنساني

والاتجاه الذي يجب أن يتجه إليه والمسار الذي ينبغي أن يسير فيه، وعلى الباحثين أن يبذلوا الجهد ليس في فهم هذه الحقيقة من خلال المصادر التي تعتمدها هذه الرؤية فحسب- بل التعرف على تطبيقاتها العملية وشروط هذه التطبيقات، ومن ثم تشكل هذه الرؤية في تكاملها وفي رؤيتها للإنسان في كلية وفي خصوصية في آن واحد- بديلاً ضابطاً في فهم الإنسان وسلوكه لأي تنظير وضعي في أي نظرية وفي أي اتجاه"76.

ومن هنا يرفض كثير من المفكرين المسلمين الخوض بالتفصيل في النظرية السياسية في الإسلام، مفضلين الحديث عن قضايا متعددة كالخلافة والبيعة والشورى، وفي هذا يقول الكاتب الإسلامي محمد عمارة: " لا نغالي إذا قلنا أن موضوع أصول الحكم وفلسفته، ونظرية الإمامة، قد كان، وما زال، أخطر قضايا الفكر الإسلامي، بل وأشد هذه القضايا تعقيداً عندما توضع في الممارسة والتطبيق.. كما أن الصراع حول هذه القضية لم يقف عند حد الجدل الفكري والحجاج النظري، بل كانت أولى القضايا وأهم القضايا التي جرد المسلمون سيوفهم كي تحسم خلافاتهم فيها، حتى ليصح لنا أن نقول: إن هذه السيوف لم تسل في قضية من القضايا كما سلت وجردت في صراع المسلمين على الإمامة والحكم، وخلافاتهم حول أصوله وفلسفته، فصاحَبها وامتزج على أرضها الجدل الفكري بالصراع الدامي لعدة قرون "77. ومن المعلوم أن هذا الخلاف ما زال محتدماً حتى اليوم، وأسوأ تمظهراته هو الصراع الدامي بين بعض الجماعات الدينية- الإسلام السياسي- من جهة وأنظمة الحكم في الدول العربية والإسلامية ومن يصنفون بالعلمانيين من جهة أخرى.

إلا أن هذا لا يمنع من القول إن بعض الفرق الإسلامية كانت لها اجتهادات مهمة في مجال النظرية السياسية، إلا أن خلافاتهم مع حكام عصرهم حال دون تطور هذه النظريات أو صيرورتها واقعاً، ونخص بالذكر جماعة المعتزلة78. كانت نظرية المعتزلة تقوم على (الأصول الخمسة) وهي: العدل، التوحيد، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، وأخيراً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أكثر أصول المعتزلة ارتباطاً بالفكر السياسي.

ومع ذلك، فقد ذهب البعض إلى القول بوجود نظرية سياسية في الإسلام، ترتكز على دعائم ثلاثة هي: التوحيد، ومعناه أن الله هو خالق الكون ومن وما فيه، وله وحده الحكم والسلطان والأمر والنهي، والتوحيد بهذا المعنى ينفي فكرة حاكميه البشر، فلا حكم إلا حكمه ولا قانون إلا قانونه، والدعامة الثانية هي الرسالة، وهي الوسيلة التي يصل بها إلينا القانون الإلهي، وهي القرآن والسنة، والدعامة الثالثة هي الخلافة، وهي صورة الحكم في الإسلام.79

منذ عصر النهضة، ومع رواد العقد الاجتماعي تزايد الاهتمام بفكرة الدولة، وظهرت عدة نظريات كانت في أغلبها متفرعة أو

مستمدة من مصدرين فكريين: النظرية الماركسية بتشعيباتها الفكرية ونماذجها التطبيقية، والنظرية الليبرالية لما حفلت به من تنوع خصب وتعدد بناء حول الدولة، واستمر الحال كذلك حتى العام 1991 حيث انهار المعسكر الاشتراكي وتراجع الاهتمام بالفكر الماركسي بشكل عام.
بالنسبة إلى كارل ماركس(1818-1883 Karl Marx) فقد رأى "أن الدولة هي تنظيم المجتمع" بمعنى أنها تظهر عندما ينتقل المجتمع من حالة الفوضى والاقتتال- شرعية الغاب- إلى حالة التنظيم، وهو بهذا يتفق مع أصحاب نظرية العقد الاجتماعي بشكل ما. كما يعرفها بالقول إنها "الخلاصة الرسمية للمجتمع" حيث يماهي ما بين المجتمع المدني والدولة، فهذه الأخيرة "ليست سوى التعبير الرسمي عن المجتمع المدني"، فهي نتاج لمجتمع بلغ درجة معينة من النمو80.
أما الفكر الليبرالي فتعددت المقاربات، فدوركهايم Durkheim يؤسس نظريته حول الدولة انطلاقاً من تقسم العمل الاجتماعي وتحول أشكال التضامن، فالدولة جهاز فرعي sup–system. إنها الجهاز الذي يحتكر السلطة، ويتفوق على كامل الجماعات الأخرى، ومع ذلك فهو يركز على كونها "ظاهرة طبيعية" يرتبط ظهروها بتطور المجتمع وتعقده بظهور طبقات ووظائف ومهن، فالمجتمع البدائي مجتمع بسيط يمارس أفراده نفس المهنة رعي وزراعة- فهو مجتمع لا سياسي، ولكن عندما يظهر تقسيم العمل ويزداد المجتمع تعقيداً تظهر علاقة حاكمين بمحكومين، من يملك ومن لا يملك تظهر الدولة، فهذه الأخيرة "تنجم عن التقدم نفسه الذي يحرزه تقسم العمل"81، وتتطور الدولة بالتالي بتطور المجتمع.
أما ماكس فيبر (1864-1920)، فيرفض المنطلقين السابقين لتعريف الدولة- التعريف الماركسي الذي يربطها بعلاقات الإنتاج، والدوركهايمي الذي يربطها بتقسيم العمل-، بل يضع نظرية للدولة استناداً إلى معايير مادية سياسية وعسكرية وإدارية، فالمجتمعات تتغير بتغيير نمط الحكم، وبالتالي تغير موئل السلطة من جانب وظهور الاقتصاد المدار بمؤسسات من جانب آخر، فالدولة ظهرت مع ظهور سلطة قاهرة تستطيع إدارة مجتمع كلي بمعنى تلازم سلطة القهر مع القدرة على إدارة المجتمع، و"تشكل ولادة الإدارة الديوانية، تقريباً بذرة الدولة الغربية الحديثة"82.
هذه المقاربة الفيبرية التي تعود إلى بداية القرن العشرين، والتي تقرن نشوء الدولة وتعريفها بعناصر القوة والإدارة والاقتصاد، تعود مجدداً مع تالكوت بارسونز Talcolt Parsons، في الستينيات، فهو يرى أن الدولة تحتاج لتؤسَّس إلى السلطة القوية والمستقلة من جانب وحشد الموارد الاقتصادية من جانب آخر، ولكنه يضيف عنصراً جديداً، وهو العنصر الثقافي، أي قدرة

المجتمع على تقبل عملية التحول هذه حيث يقول: "هكذا يكون ظهور الدولة إذن كبنية سياسية مميزة ومستقلة مرتبطاً بمتطلبات اقتصادية ولا سيما تطور اقتصاد السوق الذي من شأنه ضرب استقرار التوازنات الاجتماعية السابقة، ولكن هذا الظهور لم يصبح قابلاً للتحقيق لولا وجود قواعد ثقافية في أوروبا الغربية ملائمة لمثل هذا التجديد"83.

هناك العشرات من التعريفات التي أعطيت للدولة، ولكننا سنعتمد تعريفين:

الأول: تعريف ماكس فيبر الذي يرى أن الدولة "هي جماعة مشتركة ذات سيادة إلزامية، تمارس تنظيماً مستمراً، وتحتكر استخدام القسر في نطاق رقعة من الأرض والسكان الذين يعيشون عليها، وتحتوي على كل أشكال الفعل التي تحدث في نطاق سيادتها"، والملاحظة على هذا التعريف أنه ينطلق من أنويه حضارية غربية، حيث لا يرى وجوداً للدولة إلا حيث توجد الحدود الثابتة والحكومات المنظمة، أي أنه ينفي صفة الدولة عن المجتمعات المنظمة على أسس أخرى غير المعروفة في الحضارة الغربية، كالقبائل والمجتمعات البدائية بشكل عام، والأمر ليس بغريب على مفكر مثل ماكس فيبر الذي يرى أن العقلانية الوحيدة الموجودة هي عقلانية الغرب والنظم الرأسمالية أما غير ذلك من الحضارات أو أنظمة الحكم فهي غير عقلانية84.

أما التعريف الثاني للدولة، فقد جاء به ديفيد إيستن Easton، فالدولة أو النظام السياسي هو ذلك الذي:

يقوم برسم السياسات التي تستهدف تنظيم وتوزيع الموارد.

والذي تنبع سياسته وقراراته بما يتمتع به من سلطة.

والذي تكون قراراته وسياساته ملزمة للمجتمع ككل، أي يكون هناك شعور عام في المجتمع بقبول هذه القرارات وتلك السياسات على أنها ملزمة.

الملاحظ أن تأسيس نظرية للدولة انطلاقاً من هذين المنظورين يفترض تشابهاً بين المجتمعات الإنسانية وكونها جميعاً مرت بسيرورة التطور نفسها التي هيأت المناخ لبروز الدولة كجهاز فوقي، إلا أن واقع الحال غير ذلك، فالدولة في العالم الثالث ليست إفرازاً للميكانزمات الفاعلة نفسها والتحولات العميقة المنضجة لمؤسسة الدولة المعروفة في الغرب. إنها جهاز مصنوع أو مفروض من الخارج أكثر مما هي جهاز وليد بيئته وظروفه، ذلك أن مجتمعات العالم الثالث لم تحقق درجة من التكامل الاجتماعي والنضج المؤسسي Institutionalize الضروريين لظهور مصالح سياسية مشتركة، أو جهاز سياسي مستقل عن البنى التقليدية الأخرى، أيضاً فإن المجتمعات الثالثة لم تصل إلى مرحلة دمج الأفراد في نطاق المشاركة السياسية، وبالتالي إلى بلورة فاعلية سياسية تستوعب غالبية أفراد المجتمع في إطار انتماء كلي

شمولي على أساس المواطنة والانتماء لوطن، بدل علاقة الدم والقربى والانتماء إلى عشيرة أو طائفة.

والملاحظ أن ظهور المد الاستعماري ودخول الاستعمار إلى مجتمعات العالم الثالث وقطعه وتشويهه لبنياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، جعل هذه المجتمعات عاجزة عن مواصلة إنضاج بنياتها حتى درجة الوصول إلى المجتمع السياسي المعبر عن خصوصياتها الواقعية، بل أدمجت قسراً بالنظام الكولونيالي، وفرضت عليها أنظمة سياسية وحدود وقسمت إلى دول حسب مشيئة المستعِمر ومصالحه، الأمر الذي جعل الدولة- في أغلب الحالات- جهازاً أو مؤسسة غريبة مقحمة لا تعكس أو تعبر عن بنية هذه المجتمعات، إنها جهاز محكوم بالخارج ووجودها مرتبط به إن لم تكن مرهونة به.

وبصورة عامة يمكن القول إن مجمل تعريفات الدولة تتفق على كونها مجموعة الأجهزة السياسية الفوقية في تكوين اجتماعي معين، وهي نتاج المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره. وسواء كانت الدولة من دول العالم المتقدم أو دول العالم الثالث فإن لها خصائص تنحصر في:

1. أنها تقيم لنفسها قوة عامة مستقلة، أي أنها مجهزة بجهاز عسكري مستقل عن الأفراد والجماعات المحدودة.
2. تفرض شكلاً من أشكال الضريبة على المواطنين لتدعيم قوتها والإنفاق على شؤون الإدارة.
3. وهي تعمل من خلال مجموعة من الموظفين الرسميين يملكون ما للدولة من قوة عامة يتربعون بها على عرش المجتمع وهو ما يسمى بالجهاز البيروقراطي.
4. تلازم وجود الدولة مع وجود المؤسسات.
5. تلازم وجود الدولة مع وجود القانون.

إن الدولة هي التنظيم المؤسسي للسلطة السياسية، فكل شخص اليوم، ينتمي إلى دولة من الدول فنادراً ما نجد إنساناً غير منضوٍ في إطار دولة، كما أصبح الانتماء لا يحسب اعتماداً على رابطة القرابة أو العشيرة، بل على أساس الانتماء إلى دولة وجنسية، فالدولة استطاعت أن تستوعب كل الانتماءات القبلية السابقة عليها، وتخضعها لسيطرتها وتوجهها بما يخدم المصلحة العامة للمجتمع، من منطلق أن الانتماء الأوسع يستوعب الانتماءات الأضيق، والعلاقة بين الانتماءين علاقة عكسية، بمعنى؛ كلما قوي الانتماء الأول ضعفت الانتماءات الثانية، والعكس صحيح85.
إن هيمنة مؤسسة الدولة اليوم على حساب البنى والانتماءات القبلية، لا يعني أن كل المجتمعات على درجة واحدة في وصولها لمرحلة المجتمع المدني Civil Social أو مأسسة المجتمع، ذلك أن بعض المجتمعات تمكنت بالفعل من تأسيس المجتمع المدني، وتأصيل هوية قوية تذيب كل الانتماءات الأخرى وتجعلها أثراً من مخلفات الماضي، ولكن توجد مجتمعات أخرى ما زالت تتخبط في عملية تأسيس المجتمع المدني، وفي ترسيخ هوية وطنية (قومية) تستوعب الانتماءات القبلية التي لعبت دوراً معرقلاً لنموها وتطورها، هذه المجتمعات تنتشر بشكل أكبر في دول العالم الثالث، حيث تتغلب الانتماءات القبائلية والطائفية والعائلية على الانتماء للوطن والدولة، فتنشب الصراعات والحروب الأهلية الدامية، وتصبح معها الدولة بحد ذاتها في مهب الريح86.

المطلب الثاني: النظريات المفسرة لأصل الدولة

اختلفت آراء الأنتربولوجيين ومعهم علماء السياسة حول أصل الدولة، وما هي دوافع نشوئها؟ وما هي أشكالها؟ ذلك أن انتقال الإنسان من حياة الطبيعة، حيث لا سلطة تعلو فوق سلطة الأفراد، وحيث يحق للفرد أن يفعل ما يشاء ومتى شاء.. إلى حياة منظمة يخضع فيها الأفراد لسلطة عليا تحد من حريتهم وتوجه نشاطهم وتحدد لهم ما هو مسموح وما هو غير مسموح. إن هذا الانتقال لابد وأن وراءه دافعاً أو سبباً قوياً، فليس من طبيعة الإنسان أن يخضع لسلطة، وليس من الهين إقامة روابط اجتماعية منظمة بين كائنات بشرية كثيرة التباين والتقلب تعودت لسنوات على العيش تحت شعار القوة تصنع الحق وتحميه والغلبة للأقوى، دون قوة قاهرة تجبرهم أو تقنعهم على ذلك. ومن جهة أخرى فقد عرفت الدولة خلال تاريخها الذي يقدره العلماء بعشرة آلاف سنة أشكال متعددة، فالدولة اليوم غير الدولة قبل خمسة آلاف سنة مثلاً.
ويتفق غالبية المؤرخين وعلماء السياسة على أن النظريات المفسرة لأصل الدولة هي:

أولاً: نظرية القوة Theory of Power

تحظى نظرية القوة بتأييد عدد كبير من العلماء، فهؤلاء يرجعون أصل ظهور الدولة إلى حالة الحرب والقوة التي كانت تسود المجتمعات القديمة، فمع استقرار الجماعات على أرض محددة وممارسة الزراعة والرعي، بدأت النزاعات حول الأرض والمرعى، وقامت الحروب التي أوجدت منتصراً ومهزوماً، فيمارس المنتصر سلطته على المهزوم ويخضعه لهيمنته، وحتى يحافظ المنتصر على مكانته، فإنه يحيط نفسه بعدد من الحراس، ويخلق أجهزة تساعده في استتباب الأمن وتسيير أمور الناس.. فظهرت بذلك الدول.

لقد اعتبر ماكس فون أوبنهايم (Max von Oppenheim 1946 -1860) أن الدولة هي النظام القضائي الذي تفرضه جماعة غالبة على جماعة مهزومة من أجل هدف أساس هو إخضاع الجماعة المهزومة لنظام الجزية، ويستطرد قائلاً: "إنك لترى أينما وجهت البصر قبيلة مقاتلة تعتدي على حدود قبيلة أخرى أقل منها استعداداً للقتال، ثم تستقر في أرضها مكونة جماعة الأشراف فيها ومؤسسة لها الدولة87، أما (راتسنهوفر Ratzehniher) فيقول: "العنف هو الأداة التي خلقت الدولة"، وفي السياق نفسه يرى جميلوفتش (1838-1909 Gumplawicz) أن الدولة هي نتيجة للغزو، حيث يشكل الظافرون طبقة حاكمة على المهزومين، ويربط لستر وورد (1841-1913Lester ward) بين الدولة والغزو فيقول: "تبدأ الدولة-باعتبارها مختلفة عن النظام القبلي، بأن يغزو جنس من الناس جنساً آخر88. أما لينتون R. Linton فإنه لا يستعبد العامل الطوعي في تأسيس الدولة فيمكن لقبيلتين، أو أكثر، أن تتفقا على الاتحاد لتأسيس تجمع أكبر- دولة- ولكنه يرجح عامل القوة في هذا التجمع: "يمكن أن تولد الدول إما باتحاد طوعي لقبيلتين أو أكثر، وإما بإخضاع جماعات ضعيفة من قبل جماعات أقوى، ما يفقد الأولى استقلاليتها السياسية.. إن دول الغزو أكثر عدداً بكثير من الاتحادات."89

وفي مقدمته الشهيرة، تطرق ابن خلدون إلى تأسيس الدولة، حيث أقام الدولة على أساس العصبية، فالعصبية الأقوى تفرض هيمنتها على غيرها من العصبيات وتخضعها لها، وتبقى صاحبة الأمر والنهي إلى أن تزول عصبيتها، والعصبية لا تنفصل عن القوة، بل هي مبرر وجودها لأن طبائع البشر عدوانية: "كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دولة.. إنما يتم بالقتال عليه لما في طباع البشر من الاستعصاء"، وفي موضع آخر يقول ابن خلدون: "الملك إنما يحصل بالتغلب والتغلب إنما بالعصبية و"الرئاسة إنما تكون بالغلبة" و.."لابد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلبة عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان

والإتباع."90

إن نظرية القوة في تفسير نشوء الدولة قد تكون صالحة لتفسير ظهور العديد من الدول في العالم الثالث، حيث يلاحظ أن عوامل خارجية عملت على إقامة هذه الدول، فالغزو الاستعماري والتنافس بين المصالح الاستعمارية أمليا على هذه الأخيرة نقل المجتمعات الثالثة- وخصوصاً في أفريقيا- من مجتمعات بدائية قبلية لم تنضج بنايتها بعدد لتقبل جهاز الدولة ومؤسساتها المتعددة، إلى دول بحدود وبأجهزة أُقحِمت وفرضت فرضاً لتسهيل عملية السيطرة والنهب، وتفتيت جذور المقاومة التي مثلتها التركيبات القبلية التقليدية القائمة على التمسك بالأرض وعدم التفريط بها، ورفض السيطرة الأجنبية.

ثانيا: نظرية الحق الإلهي- النظرية الثيوقراطية Theocracy 91

من أقدم النظريات المفسرة لأصل السلطة والدولة، فإذا كنا اليوم نعرف ونتعامل مع السلطة أو الدولة باعتبارها مؤسسة سياسية اجتماعية، أي من خلق الأفراد ولمصلحتهم، فإن النظرية الدينية تذهب إلى القول إن السلطة والدولة أصلهما ديني وليس دنيوي، فالإله هو الذي منح السلطة أو فوضها للحاكم، والدولة قامت بأوامر إلهية. وهكذا توحد هذه النظرية ما بين رموز السلطة والمقدس أو الإله، وتعتبر أن الدين أساس لجميع ميادين الحياة في الدولة، وحسب هذه النظرية فإن البشر لم يؤسسوا الدولة بمحض إرادتهم، وبالتالي ليست نتيجة تحولات اجتماعية وثقافية يمر بها المجتمع، بل ظهرت بأوامر الإله، ولقد دلت دراسات الأنتربولوجيا السياسية على أن الدين كان له موضع الصدارة في المجتمعات القديمة، وأن الزعيم الأول كان هو الإله نفسه، ولكنه إله بشري يزعم أنه يتوفر على صفات خارقة للعادة، ويعلم الغيب، ويحيي ويميت، ومن هذا المنطلق كان الناس يخضعون لأوامره ونواهيه، فأخضع هذا الزعيم ليس فقط أفراد أسرته، بل كل الناس الذين آمنوا به وصدقوا أقواله، كما أن عبادة الأسلاف لعبت دوراً في تأسيس الدولة الدينية الأولى، فيما أن الجماعات القديمة كانت تعبد أسلافها، فكان لزاماً عليها الحفاظ على قبورهم وحراستها والقيام عليها بما يبعدها عن أذى الغرباء ودنسهم، وبما يؤمن لهم الراحة في الحياة الآخرة، ومن كان يقوم بهذه المهمة كانت له مكانة رهيبة وبالتالي سلطة (سياسية) على الجماعة.

لقد لعب الدين دوراً أساساً في قيام الدولة دولة- المعبد- فحيث أن ممارسة الشعائر الدينية كانت تتم داخل المعبد، فقد تجمعت الأسر والقبائل حول المعبد، وأصبح رجال الدين داخل المعبد بمثابة رجال الحكم، والأسر والقبائل التي تدين بديانة المعبد ورجاله هم الرعية، وكان يطلق على الدولة المكونة بهذه الطريقة

اسم "دولة المعبد". تعد إسرائيل من الدول التي قامت على أساس ديني مزعوم، فإسرائيل هو اللفظ العبري لاسم يعقوب، وهو أحد الأنبياء، كما أن إسرائيل تقوم على مقولتي: "شعب الله المختار"، و"أرض الميعاد"، وهما مقولتان دينيتان.
ويرى ديلابورت- في بحثه حول أصل الدولة في بلاد ما بين النهرين- أن تأسيس المدينة "عمل ديني لا يستطاع القيام به إلا بناء على أوامر الآلهة العظام لأن المدينة هي قبل كل شيء مكان للعبادة، وعلى هذا كان لاسم المدينة أحياناً واسم الإله الذي تنازل فرضي أن يستقر فيها مدلول واحد". ولأن الدولة أسست لأغراض دينية، فإن مَن يقومون على أوامرها عليهم واجب القيام بالشعائر الدينية، فهم نواب الإله على الأرض، ويستمدون سلطتهم منه مباشرة، وأحياناً كانوا هم الإله نفسه."92
مرت فكرة الأصل الديني للدولة بمرحلتين:

1. نظرية تأليه الحاكم: ومضمونها، الجمع بين شخص الحاكم والإله، فالحاكم هو الإله، وبالتالي له قدسية الإله نفسه، وهذا ما كان سائداً في الهند وفي مصر الفرعونية.
2. نظرية الحق الإلهي- أو التفويض الإلهي- ومضمونها أن الحاكم ليس هو الإله، ولكنه يستمد سلطته مباشرة من الإله، فهو يحكم باسم الإله الذي فوض له السلطة، وقد ظهرت هذه النظرية في القرون الوسطى على يد ملوك أوروبا الإقطاعيين، وكان بعضهم يسمى أحياناً خليفة الله في الأرض أو ظل الله في الأرض، وبمقتضى هذه

النظرية، كان للملك الحق في حكم رعيته حكماً مطلقاً استبدادياً، دون أن يجرؤ أحد من الشعب على معارضته، لأن معارضته معارضة لإرادة الله، وقد حدث صراع مرير بين رجال الدين المسيحيين من جهة وأنصار الدولة من جهة أخرى- السلطة الزمنية- فقد تمسكت الكنيسة بأن البابا أو رجال الدين وحدهم مصدر السلطات، وأن الإمبراطور يستمد سلطته من البابا، أما أنصار الدولة فقد قالوا إن الحاكم الدنيوي يستمد سلطته مباشرة من الله، وإن الملوك كانوا موجودين قبل أن توجد الكنيسة، وقد حسم الصراع بانتصار الرأي الثاني في مرحلة أولى، وبتقويض فكرة التفويض الإلهي بمجملها في مرحلة ثانية، حيث ظهرت العلمانية التي فصلت بين الأمور السياسية والأمور الدينية[93].

ثالثاً: نظرية العقد الاجتماعي Theory of social contract

ومؤداها أن الأفراد اتفقوا اختيارياً على أن يتنازل كل منهم عن كل أو بعض حقوقه التي كان يتمتع بها في مرحلة الطبيعة- ما قبل الدولة- لمصلحة حاكم أو سلطة عليا، ويقبلوا العيش في ظل سلطة توفق بين مصالح الأفراد. مفهوم العقد هنا مفهوم تخيلي وليس واقعياً، أي أنه لم يُبرَم عقد حقيقي بين الأفراد و الحاكم، بل حدث الاتفاق ضمنياً، فالدولة حسب هذه النظرية تقوم على تعاقد بين أفراد المجتمع، وبالتالي فمصدرها المجتمع نفسه وليس قوة أو مصدر مفارق للمجتمع- مصدر إلهي- وتعتبر هذه النظرية بمثابة ثورة فكرية لكونها أسقطت طابع القدسية عن الدولة والقائمين عليها، أو بشكل آخر أنزلت السلطة السياسية والدولة من السماء إلى الأرض ورهنتهما بإرادة البشر.

ومن أهم منظري العقد الاجتماعي:

1-توماس هوبس 1679-1588) Thomas Hobbes)

يرى هوبس أنه قبل قيام الدولة كانت حياة الإنسان تسودها الفوضى وتتسم بالأنانية، ومحكومة بشريعة الغاب، ويبني هوبس نظريته من منطلق أن الإنسان بطبيعته عدواني، وإن الشر ميل طبيعي عنده "فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان"، وهذه الحياة الفوضوية المحكومة بقانون البقاء للأقوى، لا يمكنها أن تؤسس دولة، وعليه فقد ارتأى بنو الإنسان أنه من الأفضل لهم أن يخرجوا من حياة الفوضى إلى حياة تسودها العدالة والنظام، وذلك بأن يتخلوا عن كامل سيادتهم وحقوقهم التي كانوا يتمتعون بها في حالة الطبيعة لمصلحة حاكم عليهم، ويتم هذا التنازل أو الانتقال "بعقد" يبرم بين الطرفين.

ومن رأي هوبس أن الأفراد تنازلوا عن كامل سيادتهم وحقوقهم وليس عن جزء منها، لأن بقاء جزء منها لدى الأفراد يعني احتمال عودتهم إلى حياة الفوضى والاقتتال، ومن ناحية أخرى، فإن الحاكم أو الشخص الذي تنازلوا له عن حقوقهم ليس طرفاً في العقد، وبالتالي لا تقع عليه أي التزامات، فهو يتمتع بسلطة مطلقة دون أن يلتزم بشيء تجاه الأفراد.

وبذلك يعد هوبس من أنصار الحكم المطلق والدولة الاستبدادية، وكان يرمي من وراء نظريته، خلق حكم استبدادي يضع حداً للحرب الأهلية التي كانت تعصف ببريطانيا خلال عهده، بين آل ستيورات (Stuart) وحكم كرومويل (Oliver Cromwell).

2- جون لوك 1704-1632) John Locke)

لا يتفق لوك مع هوبس في أن حياة الإنسان في حالة الطبيعة كلها فوضى وحرب، بل يرى أن الناس كانوا يتمتعون بالحرية والمساواة ويحكمهم القانون الفطري "الذي يتلخص في معرفة كل فرد أن له حقوقاً معينة في الحياة والحرية والملكية الخاصة وفي بلوغ السعادة. وإنه يجب ألا يتعدى أي إنسان على حقوق غيره من الناس أثناء ممارسته لحقوقه الشخصية"94. بيد أن الأفراد

كثيراً ما كانوا يميلون إلى انتهاك قواعد القانون الفطري، ويعتدون على حريات وحقوق بعضهم البعض ما يثير نزاعات وحروب بينهم، فمبدءا الحرية والمساواة ليسا مضمونين تماماً، وحتى يضمن الأفراد ذلك، ارتأوا وبمحض إرادتهم التحول من حالة الفطرة إلى حالة المجتمع السياسي، وتكوين دولة، وذلك بقيام عقد بينهم وبين شخص يولونه عليهم.
والنقطة الثانية التي يتميز بها لوك عن هوبس في موضوع العقد الاجتماعي، هي أن لوك لا يرى أن الأفراد تخلوا عن كامل حقوقهم التي كانوا يتمتعون بها في حالة الطبيعة، بل تنازلوا عن جزء منها فقط، وعليه فإن الحاكم مُلزَم باحترام حقوق الأفراد التي لم يتنازلوا عنها، وحقوقهم وحريتهم التي فوضوه حمايتها وتنظيمها.
أما النقطة الثالثة التي أتى بها لوك، فهي أن الحاكم طرف في العقد وليس خارجاً عنه-كما قال بذلك هوبس- وحيث أنه طرف في العقد، تقع عليه التزامات يجب أن ينفذها- حفظ الأمن والنظام وحماية حقوق الأفراد وسيادتهم- فإذا أخل بالتزاماته كان من حق الأفراد خلعه والتمرد عليه، فـ(لوك) ضد الحكم المطلق الاستبدادي ويعتبر من رواد الفكر الليبرالي.

3- جان جاك روسو 1712 – 1778) (J. J. Rousseau

طوّر روسو نظرية العقد الاجتماعي وجعلها أكثر تناسباً مع تطور الفكر الليبرالي، ففي كتابه "العقد الاجتماعي Social Contract" يتفق روسو مع جون لوك على أن حياة الإنسان البدائية الأولى كانت تعرف حالة من الحرية والمساواة، وأن إبرام الأفراد للعقد الاجتماعي لإقامة المجتمع السياسي وتأسيس دولة، ما هو إلا رغبة حرة من الأفراد للحفاظ على حريتهم الفطرية، والعقد الاجتماعي كما يراه روسو يقوم على نوع من المشاركة والاتحاد بين الأفراد من جهة وبينهم وبين الطرف الثاني من جهة أخرى. إلا أن الجديد الذي أتي به روسو، هو أن الطرف الثاني في العقد ليس شخصاً محدداً، وإنما هو الدولة ذاتها، فالتنازل يتم للدولة التي تمثل الشعب وتجسد إرادته وسيادته، وعليه فإن "من يَهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد"، والدولة التي يتم التنازل لها ليست متعالية على الأفراد، بل موجودة لحمايتهم وتحقيق مطامحهم، كما يرجع الفضل لروسو في إبراز مفهوم سيادة الشعب، والإرادة العامة التي هي فوق إرادة الأفراد المتجزئة: - (السلطان إذاً هو هذه الإرادة العامة التي هي إرادة المجموعة وليس إرادة الأعضاء الذين يؤلفون هذه المجموعة)95.

رابعا: النظرية الماركسية حول أصل الدولة

ترتبط النظرية الماركسية لأصل الدولة بأسس النظرية الماركسية القائمة على المادية التاريخية والمادية الجدلية96. وعليه، فالدولة نتيجة لتطور المجتمع وتعبير عن النمط الاقتصادي السائد فيه.

والنظرية الماركسية لا ترى إمكانية لوجود الدولة إلا مع وجود صراع طبقي أي وجود المجتمع الطبقي والملكية الخاصة، فتأتي الدولة لتجسد السلطة السياسية للطبقة المهيمنة. يقول انجلز: "ليست الدولة مجرد نتاج للمجتمع في مرحلة معينة من مراحل تطوره، إنها اعتراف بأن هذا المجتمع يتخبط مع نفسه في تناقضات لا حل لها، بانقسامه إلى أطراف لا سبيل إلى التوفيق بينها، فيقف عاجزاً عن تلافيها، وحتى لا يفني المتصارعون، أي الطبقات الاجتماعية، بعضها بعضاً، ويفنى معها المجتمع، فإن الحاجة تفرض نفسها إلى سلطة تضع نفسها في الظاهر فوق المجتمع لتطمس الصراع، وتبقيه في حدود "النظام". هذه السلطة التي نشأت من المجتمع، والتي تضع نفسها مع ذلك فوقه وتتزايد غربتها عنه هذه السلطة هي الدولة"97.

فالماركسية إذاً ترفض القول بوجود الدولة قبل وجود الملكية الخاصة وقبل وجود الطبقية، ففي المجتمع البدائي سادت المشاعية في كل شيء، ولكن مع ظهور المجتمع الزراعي وكثافة الإنتاج بدأت الملكية الخاصة في الظهور، وبدا التمايز بين الأفراد يفرض نفسه ويُقَسِّم المجتمع إلى طبقات اجتماعية متصارعة، فعمل الأغنياء- الطبقة الرأسمالية وطبقة الملاك- على المحافظة على ثرواتهم وامتيازاتهم وذلك بخلق جهاز الدولة لتسخيره لهذا الغرض. حسب هذا التصور فإن الدولة ستزول بعد القضاء على الطبقية والرأسمالية والوصول إلى المجتمع الشيوعي، لأن مبرر وجودها ينتفي آنذاك. إلا أن الأحداث بينت أن حتى بعد الثورات الشيوعية، وقيام أنظمة تحكمها أحزاب شيوعية في المعسكر الاشتراكي، فإن ذلك لم يؤد إلى غياب الدولة أو حتى إضعافها، بل ازدادت قوة، وبقيت الدولة متحكمة وقوية قبل أن تتحول الأنظمة الشيوعية بدورها لأنظمة ليبرالية.

خامسا: نظرية تطور الأسرة

القائلون بهذه النظرية يعتبرون أن الأسرة أصل الدولة، فهذه الأخيرة ما هي إلا الأولى بعد أن تكاثرت وازداد عدد أفرادها، أو هي تجميع لعدد من الأسر. ويعد أرسطو أول من قال هذه الفكرة معتبراً أن تجمع عدد من الأسر شكل عشيرة، وأن تجمع عدد من العشائر شكل قبيلة، وأن المدينة ما هي إلا تحالف بين عدد من القبائل.

ومن المعلوم أن الشكل الأول للدولة كان دولة- المدينة أي أنها مكونة من مدينة واحدة وما يحيط بها من أراض زراعية، وهذا الرأي يدعمه حقيقة أن دول المدن الأولى قامت من خلال تحالف عدة قبائل، تحالف طوعي أو قسري، فروما في بداية تشكلها تكونت من تحالف ثلاث قبائل وهي اللاتين والسابين والأتروسك، ومن القائلين أيضاً بهذا الرأي أيضاً جان بودان Jean Bodin الذي اعتبر أن الأسرة هي المصدر الصحيح لكل دولة فضلاً عن أنها

أهم عضو فيها.
مما سبق نستنتج أن القائلين بهذه النظرية يعتبرون أن الدولة تنشأ بشكل طبيعي، بفعل تطور الأسرة وتكاثر أفرادها، كما أنهم يعتبرون أن الأسرة هي أول تجمع أو هي الخلية الاجتماعية الأولى، سابقة بذلك للقبيلة والعشيرة، ولا تعوز القائلين بهذا الرأي الحجج التي تدعم أقوالهم حيث يقارنون ما بين سلطة رب الأسرة- السلطة الأبوية- والسلطة السياسية أو سلطة الحاكم، فالسلطة الأبوية هي أصل كل سلطة، والدولة ما هي إلا أسرة كبيرة والحاكم ربها. كما أنهم يقارنون ما بين الرابطة الأسرية التي تجمع أفراد الأسرة وتخلق حالة من التضامن والتلاحم بينهم والرابطة القومية التي تربط ما بين أفراد الدولة أو شعب الدولة.

المبحث الثاني أشكال الدولة ومراحل تطورها

على الرغم من الجدل حول تاريخ وجود الدولة، إلا انه من المتفق عليه، أن التأريخ للدولة أصبح يتجاوز منعطف عصر النهضة، ويرجع بها إلى بداية انتقال المجتمعات من مرحلة التنقل والترحال إلى مرحلة المدينية- نسبة إلى المدينة- دون تجاهل الاختلافات العميقة ما بين الدولة القديمة والدولة الحديثة ثم المعاصرة. وهكذا يمكن القول إن الدولة عرفت خلال تطورها عدة أشكال إلى أن وصلت إلى ما هي عليه، وقد وضع علماء السياسة نظريات- وبالأدق فرضيات-حاولوا من خلالها تصور المراحل التي مرت بها الدولة خلال تاريخها الطويل وقد تصوروا عدة مراحل أو أشكال مرت بها الدولة وهي:

المطلب الأول: المجتمع القبلي

حين اتسعت الأسرة وتكاثر أفرادها، اتحدت مجموعة من الأسر وكونت العشيرة وباتحاد مجموعة عشائر تكونت القبيلة، والقبيلة أول صور المجتمع الدائم أو المجتمعات الإجمالية98.
فالقبيلة إذاً سابقة في وجودها على وجود الدولة بمفهومها الحديث99، وفي القبيلة تقوم العلاقات الاجتماعية على أساس القرابة، ويحكمها رئيس القبيلة الذي له سلطات قضائية ودينية وحربية، ويستمد رئيس القبيلة سلطته إما من قوته المادية كشجاعته وكثرة عدد أفراد أسرته، أو من قوته المعنوية كحنكته ودهائه، أو من مكانته الدينية حيث كان للديانات مكانة مهمة ومرهوبة لدى الأفراد أو من اجتماعها معاً.
ويعرف موريس ديفرجيه القبيلة كأول شكل من أشكال الدولة بالقول: "إن الشكل الأول للمجتمع الكلي هو القبيلة، والمقصود هنا جماعة صغيرة الحجم ذات سمات ريفية، والمدن لم تكن موجودة بعد، العلاقات العائلية مهمة جداً فيها، إذ إن القبيلة تضم عدداً صغيراً من العائلات، وتقنيات الإنتاج فيها قديمة، والمردود ضعيف، وتقسيم العمل محدود، والملكية جماعية، ليس ثمة طبقات اجتماعية، ويتحدثون في هذا الصدد عن شيوعية بدائية"100.
ويرجع فوستيل دي كولانج أصل سلطة رئيس القبيلة وأصل كل سلطة أو تجمع اجتماعي إلى العامل الديني، فرئيس القبيلة هو

الكاهن والقائد، وخضوع الأفراد لسلطته راجع إلى دوره ككاهن ومحافظ على عبادة الأسلاف Wwor-Aneestor Ship101، وكما سبق فإن القبيلة سابقة في وجودها على اكتشاف الزراعة والمجتمع الزراعي الرعوي، إلا أن اكتشاف الزراعة ساعد أفراد القبيلة على الاستقرار وتأسيس الحواضر والمدن.

المطلب الثاني: الحاضرة أو دولة - المدينة state – City

وهي الطور الثاني في سيرورة تشَكُّل الدولة، ومن أشهر نماذجها: بابل وسومر في بلاد الرافدين، ودول المدن في بلاد اليونان القديمة، وقد تشكلت المدن مع اكتشاف الزراعة واستقرار الإنسان على أرض محددة، حيث عملت الزراعة على تكوين فائض إنتاجي، وعلى توزيع للعمل أكثر تقدماً، وفي هذه المرحلة بدأت البنى السياسية تنفصل عن البنى الاقتصادية، وتبلورت الطبقية وتعززت الملكية الفردية.
يرى لويس ممفوردلقد أجريت Lewis Mumford) 1895- 1990) أن المدن كانت ثمرة زواج بين المجتمع الرعوي الفظ ومجتمع القرية من الفلاحين، وإذا كان هذا الزواج زواج مصلحة، فإنه أيضاً زواج إكراه، حيث مارس الرعاة سلطة القمع والسيطرة على الفلاحين102. أما فوستيل دي كولانج، فيري أن المدينة تكونت باتحاد عدة قبائل مع بعضها البعض، فالمدينة بهذا المعنى هي حلف بين عدة قبائل تتفق على احترام حقوق كل منها، وخصوصاً الديانة الخاصة لكل قبيلة، أما سبب اتحاد هذه القبائل، فأحياناً يكون اختيارياً، وأحياناً يكون مفروضاً من طرف قبيلة مسيطرة أو رجل قوي.
يميل العديد من الكتّاب الغربيين إلى القول بأن المدن اليونانية التي انتشرت حوالي القرن السادس قبل الميلاد، مثل أثينا وإسبرطة، هي أول المدن وأول الحواضر التي عرفتها البشرية، إلا أن التنقيبات التي أجراها الأثريون دلت على أن مدينة أريحا في فلسطين تعد من أقدم المدن، حيث ترجع إلى حوالي عشرة آلاف سنة، وكانت أريحا محاطة بسور ما يدل على أنها مدينة، حيث أن السور هو ما يميز المدينة عن القرية، ومع ذلك فإن هناك من يرى أن المدينة أو الدولة- المدينة لم تتبلور إلا في العصر الحجري الحديث حوالي العام 3000 ق.م، ففي هذه الفترة عرفت المدن: "تقدماً إنتاجياً زراعياً ساعد على خلق الفنانين وعمال التعدين والمهندسين والكتاب والمحاسبين والبيروقراطيين والأطباء والعلماء والمتخصصين وفي تنظيم مهاراتهم وإنجازاتهم"103.
كانت المدن اليونانية تملك كل مواصفات الدولة من حيث توزيع السلطة وحقوق الأفراد ونظام الحكم والقضاء. كما أن العلاقات

الاجتماعية كانت تقوم على أساس الانتماء إلى الأرض وإلى طبقة اجتماعية، حيث سادت طبقية صارمة في دولة- المدينة. ويرى علماء السياسة أن دولة- المدينة هي مرحلة عابرة في تاريخ تطور المجتمعات نحو الشمولية والكلية، حيث تعرضت دولة- المدينة اليونانية لانتقادات صارمة وخصوصاً من طرف الرواقيين الذين دعوا إلى العالمية104.

المطلب الثالث: الإمبراطورية Empire

ظهرت الإمبراطورية بتجاوز حدود دولة- المدينة حيث تُخضع الإمبراطورية لسيطرتها مجموعة من المدن، وهذا الإخضاع غالباً ما يتم بالقوة والفتح، فتتولى جيوش الإمبراطورية عملية الإخضاع لهذه المدن، ولا يراعى في تشكيل الإمبراطورية أن تكون الشعوب الخاضعة لها من جنسية واحدة بل غالباً ما ينضوي تحت لوائها شعوب متعددة الجنسيات.
ولعل من أشهر الإمبراطوريات التي عرفها التاريخ، الإمبراطورية الرومانية التي قامت في القرن الثاني قبل الميلاد، واتسعت لتشمل حوض البحر المتوسط ولتدوم حوالي 1300 عام- إلا أن قيام الإمبراطوريات على الغزو والإخضاع واتساع رقعة الأرض التي تسيطر عليها وتعدد شعوبها، كل هذا ساعد على سقوط الإمبراطوريات، وظهور شكل جديد من الدول وهي الإمارة الإقطاعية105.

المطلب الرابع: الإمارة الإقطاعية Feudal Principality

ظهر هذا الأنموذج بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، فحيث أن الإمبراطوريات ألغت الكيانات السياسية لدول المدن وأزالت الحدود وخلقت وضعا جديا على مر السنين، فإنه لم يعد من الممكن، بعد سقوط الإمبراطوريات، الرجوع إلى الوضع السابق لوجودها، فمع انهيار الإمبراطورية أصبحت الأرض في ملكية الملاك الكبار، يستغلونها بتسخير الأرقاء التابعين لهم، وفي النظام الإقطاعي هذا يصبح الملاك هم أصحاب السلطة السياسية والعسكرية والقانونية، فالإقطاعي صاحب الأرض وما عليها.
ويرى (هالفان) أن الإمارة الإقطاعية مرحلة تراجع بالنسبة لدولة المدينة، فالمجتمع الإقطاعي مجتمع يرفض كل تدخل في شؤونه من طرف سلطة خارجة عنه، وفكرة الدولة ومفهوم السلطة العامة التي تعمل باسم المصلحة العامة والتي تمارس نوعاً من الإكراه على الأفراد، هي فكرة بعيدة عنه، وفي الاتجاه نفسه يذهب مارك

بلوش Marc Bloch حيث يقول: "تتطابق الإقطاعية مع الضعف العميق للدول وخصوصاً في وظيفتها الحمائية"106.
ومما لا شك فيه أن غياب سلطة الدولة الإكراهية والحمائية تجعل العلاقة بين أفراد المجتمع علاقة سيد وتابع، وعلاقة تقوم على أساس القرابة أو الجوار، كما يصبح للعلاقات الشخصية دور أساس في النظام الإقطاعي.
وقد سادت الإمارات الإقطاعية كل أوروبا تقريباً حوالي القرنين الحادي عشر والثاني عشر ولم ينهار هذا النظام إلا مع بداية ظهور النزعة القومية، وظهور فكرة سيادة الشعب والدولة القومية ابتداء من القرن السادس عشر.

المطلب الخامس: الدولة - الأمة nation – State

وهي آخر أنموذج للمجتمع الإجمالي، وظهرت ابتداء من القرن السادس عشر على أثر تفكك الممالك الكبرى وانهيار النظام الإقطاعي ويرجع الفضل في التنظير للدولة الأمة لمجموعة من المفكرين أمثال: مكيافيللي، روسو، لوك، مونتيسكيو، وهيغل.. الخ.
تقوم الدولة- الأمة على انضواء جميع الأفراد الذين ينتمون لقومية واحدة- وحدة لغة وتقاليد وعادات وتاريخ وإقامة على أرض مشتركة- تحت سلطة سياسية واحدة على أرض محددة. والدولة- الأمة مرتبطة بظهور الفكر القومي. لكن هذا لا يعني أن كل الدول الحديثة والمعاصرة تأخذ شكلاً واحداً في وجودها، فهناك أنموذج الدول الأوروبية، ونماذج خاصة بدول العالم الثالث، حيث أن تأسيس الدولة في العديد من دول العالم الثالث لم يحدث اعتماداً على التسلسل المشار إليه سابقاً، و لم يحدث اعتماداً على تطور ونضج في البنى والمؤسسات الداخلية، بل غالباً كان تأسيساً نتيجة تدخل الاستعمار وفرضه قسراً على هذه المجتمعات، نظماً وهياكل ومؤسسات الدولة، دون أن تكون بنية المجتمع مهيأة للتعامل مع هذه المؤسسات، الأمر الذي أدى إلى انفصال ما بين المجتمع والدولة وبالتالي حالة الصراع والعداء بين الطرفين والتي تتمظهر في عدم الاستقرار والحروب الأهلية والانقلابات والثورات..الخ. إضافة إلى ذلك، فليس جميع الدول تتكون من أفراد ينتمون لقومية واحدة، بل هناك دول تتكون من عدة قوميات كروسيا الاتحادية، وإيران، والهند، وهناك قوميات موزعة على عدة دول، كالأمة العربية، إضافة إلى وجود قوميات لم تؤسس لنفسها دول خاصة بها. هذا ويبلغ عدد الجماعات العرقية في العالم حوالي 5350 جماعة.
وبغض النظر عن التطور التاريخي للدولة، تعرف الدولة عدة أشكال، فهناك دول بسيطة وأخرى مركبة.

الدولة البسيطة: هي التي ينفرد بإدارة شؤونها الخارجية والداخلية هيئة واحدة. مثل: المغرب، وفرنسا، وغالبية دول العالم.
الدولة المركبة: وتتكون من اجتماع أكثر من دولة أو ولاية قائمة بذاتها تحت سلطة حكومية مشتركة أو تحت حكم رئيس أعلى واحد.
وهذه تشتمل ثلاث فئات:

1. دولة الاتحاد الشخصي: وتقوم باجتماع دولتين تحت عرش واحد مع احتفاظ كل منهما باستقلالها الداخلي والخارجي.
2. دولة الاتحاد الفعلي: وهي اتحاد دولتين اتحاداً دائماً تحت حكم رئيس وخضوعها لهيئة واحدة فيما يتعلق بشؤونها الخارجية مع احتفاظ كل منهما بإدارة شؤونها الداخلية، وهذا الاتحاد وسابقه أصبحا في حكم التاريخ، فلا توجد نماذج معاصرة لهما.
3. دولة الاتحاد التفاهمي: تتكون من انضمام عدة دول بعضها إلى بعض بمقتضى معاهدة أو اتفاق في شكل اتحاد أو تعاهد ورعاية المصالح المشتركة بينهما. ومن أمثلتها الولايات المتحدة الأمريكية، وسويسرا، ومشروع أوروبا الموحدة.

كما تتباين أشكال الدول تتباين أيضاً أنظمة حكمها حيث عرفت المجتمعات أنماطاً مختلفة من أنظمة حكم الدول: ديمقراطية، أوليغارشية، أرستقراطية، عسكرية، فاشية، نازية، ملكية، جمهورية، الخ.107.

نخلص إلى القول: إن مراحل تطور الدولة المشار إليها هي تقسيم أنموذجي أو مثالي، أي يقوم على أساس الأنموذج الغالب أو النمط السائد، حيث أن هذه الأشكال من الدول كانت تتداخل مع بعضها البعض، وكانت تتعايش مع أنماط أخرى من المجتمعات الإنسانية قد تقترب، أو تبتعد عن مفهوم الدولة، إلا أنها في جميع الحالات تشكل مرحلة في مسار تطور المجتمعات الإنسانية من شريعة الغاب إلى دول القانون والدولة المعاصرة.

إن كانت نظرية الدولة القومية هي النظرية الأكثر تفسيراً لواقع الدولة في النظام الدولي المعاصر، إلا أن هذا لا يعني أنها تشكل النهاية أو خاتمة المطاف بالنسبة للتنظير حول الدولة أو المجتمع الشمولي، حيث أن هذه الدولة القومية التي تعبر عنها النظرية السياسية المعاصرة تتعايش مع أشكال أخرى من المجتمعات الإنسانية، قد تكون سابقة على مرحلة الدولة القومية، وقد تكون في مرحلة تخطي وتجاوز للدولة القومية، وخصوصاً أن التوجه الحالي في النظام الدولي يسعى إلى إقامة التكتلات الكبيرة التي تتجاوز المفهوم الضيق للسيادة القومية.

يبقى تطور نظرية الدولة كنظام سياسي أو كمجتمع بشري أو كمؤسسة اجتماعية مرتبط بالتطور العام للمجتمعات الإنسانية وللحضارة الإنسانية عموماً، ومرتبط بالظروف السياسية لكل بلد، حيث تكشف لنا التحولات الأخيرة في أوروبا الشرقية عن بداية تفكك دول وظهور دول جديدة لم يكن لها وجود سابقاً، أو فقدت استقلالها خلال نزاعات سابقة، كما أن هناك شعوب ما زالت تناضل من أجل حقها في إقامة دولتها التي فقدتها بفعل الغزو الاستيطاني، وأهم حالة الشعب العربي الفلسطيني الذي يناضل ضد الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في أرضه فلسطين؛ فهذا الاحتلال لم يلغ الدولة الفلسطينية كوجود تاريخي، ولكنه أفقدها عنصر السيادة، فتحولت إلى أرض محتلة، واليوم الشعب الفلسطيني يناضل من أجل إعادة بناء دولته108.

الفصل الرابع الديمقراطية بين التنظير والممارسة

هل هناك نظرية متكاملة للديمقراطية؟
بقدر البساطة التي تظهر على كلمة الديمقراطية، وعلى الرغم من كثرة تداولها بين الناس، وعلى الرغم من أن غالبية دول العالم اليوم تزعم بأنها دول ديمقراطية، وعلى الرغم من كل ذلك، فمفهوم الديمقراطية من أكثر المفاهيم المتداولة إثارة للجدل بين علماء السياسة وبين الناس العاديين. هذا اللبس يتجلى سواء على مستوى تحديد المفهوم وعلى مستوى الممارسة، وتصبح الديمقراطية أكثر إثارة للجدل عندما يتعلق الأمر بدول العالم الثالث حديثة العهد بالديمقراطية.
باتت الديمقراطية في عصرنا وكأنها ترياق الحياة للشعوب والأنظمة،والطريق الذي لا محيد عنه للتنمية والتحديث والتطور وكل ما هو نقيض التخلف والفقر والاستبداد، ليس لأنها كذلك بالضرورة، ولا لأن البعض قال بنظرية نهاية التاريخ وأوقف التاريخ السياسي عند حد الديمقراطية والليبرالية الغربية الذي ما بعده إلا العدم أو شريعة الغاب، بل لأن ساحة الوغى في الفكر و الممارسة السياسية لم تشهد منذ انهيار المعسكر الاشتراكي وقبله الفاشية والنازية، منافساً جديداً للديمقراطية كنظام حكم، فلم نلمس نمطاً جديداً للحكم غير الديمقراطية أو التشبه بها، ولم نقرأ لمفكر أو كاتب تنظيراً لفكر جديد بديلاً للديمقراطية، باستثناء نقاد غربيين للديمقراطية ينتقدونها، ولكن من داخل ثقافتها وقيمها، أو نقاش مخضرم حول البديل الإسلامي لم يجد تطبيقاً ناجحاً يدعمه، أو بقايا أنظمة ما زالت تتمسك بآخر خيوط الشمولية.
وحتى نقارب الموضوع بحد معقول من الموضوعية، فسنتناول تعريف المفهوم أولاً، ثم تطوره فكراً وممارسة في بلاد نشأته الأولى، وبعد ذلك نبحث في حال الديمقراطية المعاصرة فكراً وممارسة.

المبحث الأول النظرية التقليدية للديمقراطية

المطلب الأول: مقاربة مفاهيمية للنظرية التقليدية للديمقراطية

من المعلوم أن المصطلحات في العلوم الاجتماعية حمّالة أوجه، حيث يأخذ المصطلح الواحد معان مختلفة، ليس فقط ما بين المجتمعات وبعضها البعض، بل داخل المجتمع الواحد، لأنها مصطلحات تعبر عن أوضاع اجتماعية، هذه الأخيرة هي في حالة تحوّل أفقي وعمودي؛ أفقي من مجتمع إلى مجتمع، وعمودي من حقبة زمنية إلى أخرى. والديمقراطية من هذه المصطلحات، التي وإن حافظت على ثباتها لغةً، فإنها عرفت تحولاً وتبدلاً اصطلاحاً وتبيئة، ومع ذلك فإن الاستئناس بالرجوع إلى أصول الديمقراطية لغة واصطلاحاً يساعدنا على تعزيز أطروحتنا حول كون الديمقراطية مبادئ عامة وتراثاً إنسانياً قابلاً لإعادة إنتاجه محلياً. وعليه، فإننا لا نبغي من هذه المقاربة حول الديمقراطية إجراء رصد تاريخي أو حصر مفاهيمي فقط، بل توظيف تاريخ سيرورتها، وتغير مفاهيمها لصياغة نظرية حديثة وواقعية للديمقراطية تتناسب مع مجتمعاتنا المعاصرة بكل ما يكتنفها من تعقيدات غير مسبوقة، وما بينها من تباينات ثقافية واقتصادية. الديمقراطية من المفاهيم التي لا تعرف الجمود، بل سرّ نجاحها وإبداعها أنها تجدد نفسها باستمرار فهي من "المصطلحات والكلمات التي ليست جامدة الدلالة، حيث تأخذ معانيها من تطور مدلولاتها، ولو استمرت هي نفس الكلمة التي تستعمل في الموضوع، فالبحث عن أصلها إذن لا يعني التشبث بمدلولها الأصلي، ولكنه يعني فقط تحديد الوجهة التي نبعت منها أحياناً."109.

لم تنتج الديمقراطية لنفسها تعريفاً دقيقاً صالحاً لكل زمان ومكان بقدر ما أنها أنتجت مجموعة من المبادئ والأسس والقواعد والآليات توصف بكونها ديمقراطية لحمولتها الخاصة سواء وُجِدت تلك المبادئ كلها أو البعض منها، ولكونها تصف شكلاً من نظم الحكم يختلف إيجابياً عن أشكال الحكم الأخرى التي لم تصمد أمام المنافسة عبر تاريخ طويل من عمر البشرية.

إن مجمل المبادئ الديمقراطية التي يتم التعامل بها أو التفكير حولها حالياً ما هي إلا نتيجة لتراكم نضالات شعبية ونخبوية، ممارساتية وفكرية تمتد لعهود قديمة انطلقت من دولة المدينة الأثينية لتمر بفكرة العقد الاجتماعي ثم السيادة الشعبية.. لتصل إلى ما وصلت إليه في الديمقراطيات الغربية المعاصرة. فإذا كان مفهوم الديمقراطية كلاسيكياً، يعني حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب، قد تناسب في فترة معينة مع التربة التي ولد فيها هذا المفهوم- أي المجتمع الأثيني- فإن التطورات التاريخية والتحولات المعرفية قد عملت على تهميش هذا المفهوم الكلاسيكي، وجعلته يحس بالاغتراب داخل المجتمعات الحديثة.

إن الإشكال الذي تطرحه النظرية الديمقراطية ستتعقد أكثر بفعل تطور الدول والمجتمعات كالانتقال من محدودية الدولة- المدينة إلى شساعة الدولة- القومية الحديثة وما صاحب ذلك من تزايد كبير في عدد السكان داخل الدولة الواحدة، هذا ناهيك عن التحولات التي عرفتها القيم التي تعطي للديمقراطية أفضليتها عن غيرها، مثل الحرية والمساواة والمواطنة والعدالة، ثم تتعقد أكثر مع تطور أنموذج الدولة القومية خلال القرنين الأخيرين ليأخذ صيغاً أخرى أكثر تشابكاً، وأكثر صعوبة في الحصر والفهم، خصوصاً مع ما وصلت إليه المجتمعات الحديثة من تحولات شككت إلى حد الآن في كثير من المفاهيم الأساس التي تشكل البنية الفعلية للديمقراطية، كمفهوم السيادة وتعارضه مع مفهوم العولمة، وتعارض الاختصاص ما بين المؤسسات الوطنية والمؤسسات فوق الوطنية، وما جعل الأمر أكثر إشكالاً انتقال المفهوم إلى مجتمعات ذات خصوصيات حضارية مختلفة عن خصوصيات مجتمعات النشأة.

إشكال تحديد وتعريف الديمقراطية انطلقت مع ولادة مصطلح الديمقراطية، ولفهم ذلك دعونا نلقي نظرة على "حكم الشعب" الذي يعتبر مبدأً أساسياً. فمن أجل إعطاء تسمية لنمط حياتهم السياسية الجديدة وما جاءت به هذه الحياة من ممارسات في العديد من دول- المدن، بدأ اليونان القدماء، وتحديداً في دولة المدينة أثينا، باستخدام عبارة ديموكراتيا demokratia وذلك في حدود القرن الخامس قبل الميلاد، وفي ذلك يقول بريكليس perikles - وصل إلى الحكم في العام 466 ق.م- أبرز مؤسسي الديمقراطية اليونانية القديمة: "لنا دستورنا الخاص بنا، لم نقتبسه من أحد من الجيران، فنحن قدوة لغيرنا ولا نحاكي الآخرين، ونظراً لأن نظام الحكم بيننا يتمثل في سيادة الأكثرية وليس الأقلية، فقد عُرف باسم الديمقراطية"110.

على الرغم من البساطة التي يتسم به المعنى الاصطلاحي للكلمة- إذ إن "demos" تعني الشعب و"kratia" تعني الحكم أو السلطة- فإن الكلمة بشقيها تثير سؤالين: "ما الفئة التي تكون الشعب"؟ وماذا تعني لهم عبارة "ممارسة الحكم"؟111 لقد ظلت

هاتان الكلمتان: "الشعب" و"الحكم" تشكلان مجالاً خصباً للاختلاف بين كل من تعرض لهما بالبحث، كما أن الاختلاف في الدلالة والماهية واكبها عبر مرور الزمن، فمثلاً إذا كان مفهوم "الشعب" الذي يشارك في الحكم في المدينة الأثينية يقصد به المواطن الأثيني الذكر الحر، فإن مفهوم "الشعب" الذي يشارك في الحكم أخذ أشكالاً أخرى مع مرور الوقت وتباين المجتمعات التي توسعت فيها حمولة مفهوم "الشعب" لتصل أخيراً إلى جميع المواطنين- ذكوراً وإناثاً- البالغين سن الرشد القانوني.

"المواطن" بالمعنى اليوناني يتحدد معناه لا بانتمائه لوطن، بل لكونه يتمتع بحق المشاركة السياسية، حق المساهمة في تدبير المدينة وتسيير شؤونها. وفي هذا السياق يجب التأكيد على معنى "الحق" بالمشاركة وليس المشاركة بحد ذاتها، فكثير من أصحاب الحق بالمشاركة لا يشاركون، أي لا يستعملون هذا الحق. وبعبارة أخرى: "المواطن" هو الذي يتكلم ويناقش الشؤون العامة التي تخص المدينة112، وفي هذا يقول بريكليس: "إن المواطن العادي المهتم بأسباب رزقه لديه معرفة كاملة بشؤون الدولة، فنحن وحدنا لا نعتبر من ينأى عن شؤون السياسة شخصاً انعزالياً، ولكن عديم النفع، كما أننا دوماً نستمع ونشارك بالرأي في شؤون الدولة عند مناقشة قادتها لها ".

هذا التصور الأصيل للديمقراطية الذي يقرنها بالمشاركة السياسية للمواطن يبين لنا كم ابتعدت ديمقراطية اليوم عن الأصل إذا أخذنا بعين الاعتبار ضعف المشاركة السياسية بل جهل المواطن العادي بالأمور السياسية. لقد تواصلت النضالات السياسية والفكرية طوال التاريخ البشري لكي ترسخ قاعدة "المواطنة" وتتوسع لتشمل كل من يوجد فوق أرض "الوطن من أهل البلاد"، ولكن على أساس ألا يعني المواطن أحد أفراد الرعية ومن هنا شعار: "مواطنون لا رعايا"113.

رقم الجهود والتضحيات التي بُذلت من أجل إضفاء المزيد من الديمقراطية على مفهوم "الشعب"، فإن الاستثناءات لا زالت تشمل فئات شاسعة من الناس، وعلى الرغم من أن الديمقراطية الأثينية ربما كانت تميل إلى التطرف في مجال اقتصار حقوقها على فئة معينة إلا أنها لم تكن فريدة من نوعها بأي شكل من الأشكال، فمنذ عصور اليونان القديمة حتى الفترة الحديثة كان هناك دائماً مَن تم استثناؤهم باعتبارهم غير مؤهلين، وحتى حلول القرن العشرين، عندما حصلت النساء على حق الانتخابات، كان عدد الذين يتم استثناؤهم- كما كان عليه الحال أحياناً في أثينا- يزيد كثيراً على عدد المشمولين.

هكذا كان الحال في أول تطبيق للحكم الـ "ديمقراطي" في الولايات المتحدة الأمريكية حيث لم يقتصر الاستثناء على النساء والأطفال، بل شمل أكثر المواطنين السود، بل وحتى الأمريكيين

الأصليين "الهنود الحمر"114. وإذا كان استثناء أو إقصاء شريحة كبيرة من المواطنين من حق المشاركة، مثلاً في الانتخابات، مُسلماً به بحكم القانون الذي هو أسمى تعبير عن إرادة الأمة، فإن الواقع والممارسة الفعلية لحق المشاركة يزيد في توسيع دائرة الفئات المستثناة أو المقصاة من هذا الحق بفعل الأمية أو الفقر أو فقدان الثقة في النظام وفي العملية السياسية بشكل عام، كما أن التجربة الديمقراطية في بعض دول الخليج العربي اليوم تبين لنا اقتصار مفهوم المواطن السياسي على شريحة محدودة، حيث يتم استثناء النساء و"البدون" والأجانب، ما يجعل ديمقراطيتهم أقرب إلى ديمقراطية أثينا القديمة من حيث مفهوم المواطنة. وبالتالي، فإذا كان القانون قد أقصى شريحة من "الشعب"، فإن الواقع والممارسة أقصيا شريحة إضافية من هذا "الشعب".

وعليه، فإن فكرة الديمقراطية المرتبطة في جوهرها بمفهوم "الشعب" تتأثر بما أحاط هذا المفهوم من مد وجزر، بل وأكثر من ذلك- وارتباطاً دائماً بعبارة "الشعب"، فحتى أولئك الذين تم تمتعهم بحق المشاركة، تتضاءل قوة وفعالية اهتمامهم بالشأن العام وممارستهم لحق المشاركة، حتى أننا نكاد نحصر المشاركين فعلياً في فئة قليلة من المواطنين خاصة إذا ما علمنا أن حق المشاركة المقرون بحق الانتخابات كأبرز حالة من حالات المشاركة قد أضحى مع مرور الوقت يتآكل، ولا يشكل إلا مدخلاً شكلياً للديمقراطية115.

المطلب الثاني: مؤسسات ومبادئ الديمقراطية التقليدية

أولاً: في اليونان القديمة

كما سبق الذكر، لا يمكن فهم النظرية الديمقراطية إلا بالرجوع إلى اللحظة الأولى لظهورها اصطلاحاً وممارسة في اليونان القديمة، فالعودة إلى الأصل سيُظهر لنا كم هي واسعة الهوة بين الديمقراطية الأولى وديمقراطية اليوم. فالديمقراطية الأثينية كانت ديمقراطية مباشرة نظراً لقلة عدد السكان، ومن هنا كان عمل المؤسسات مختلفاً عن طريقة اشتغال المؤسسات الدستورية في الديمقراطية المعاصرة. إضافة إلى ذلك، فالمجتمع الأثيني الذي أوجد مصطلح الديمقراطية وكان أول تطبيق لها، كان مجتمعاً عبودياً وطبقياً وذكورياً، ومن المعلوم أن العبودية والطبقية والذكورة تتناقض اليوم مع الديمقراطية التي تقوم على الحرية والمساواة بين الرجل والمرأة، وعدم التمييز على أساس العرق أو الجنس أو الطبقة أو الدين.

1-المؤسسات السياسية:

تجسد المؤسسات السياسية جوهر الديمقراطية الأثينية التي

تعني حق كل (مواطن) في المشاركة في الحياة السياسية، وهي أيضاً مؤسسات ضرورية لتنظيم أمور المدينة وهذه المؤسسات:

أ- الجمعية الشعبية: ECCLESIA

وتتكون من جميع المواطنين الذكور في المدينة المولودين من أبوين أثينيين. حيث يحق لكل مواطن بلغ ثمانية عشر سنة حضور اجتماعاتها116، وكانت تجتمع عشر مرات في السنة على الأقل، ويجوز أن تجتمع بشكل طارئ117. فالإكليزيا هي مصدر السلطات، ومنها تصدر القوانين والقرارات السياسية، وكان التعيين في المناصب يتم عن طريق القرعة أو الانتخابات، ولا يعاد انتخاب المواطن مرة أخرى. كما أن الوظيفة لم تكن تُعهَد إلى شخص واحد، بل إلى عشرة أشخاص تختار كل قبيلة من القبائل العشرة المكونة لأثينا- واحداً منهم.

إلا أن أهم وظيفة كانت تنبثق عن الجمعية هي انتخاب القادة العشرة، وهؤلاء في الأصل كانت مهمتهم عسكرية، إلا أنهم في الواقع أخذوا يمارسون- صلاحيات متعددة الأوجه، حيث أصبحوا القادة الفعليين لأثينا- مثلاً بريكليس كان مجرد قائد عسكري فأصبح الحاكم الفعلي لأثينا-118 وهم ينتخبون بالاقتراع المباشر، ويمكن أن يعاد انتخابهم. إضافة إلى ذلك تقوم الجمعية بتعيين القضاة من بين أعضائها، وتختار أعضاء مجلس (الخمسمائة) لمدة عام، وتمارس الرقابة المالية والتصويت على القوانين المالية.

ب- مجلس الخمسمائة:

يمكن اعتباره الهيئة الحاكمة الفعلية أو السلطة التنفيذية، ويتكون من خمسمائة عضو من أعضاء الجمعية على أن يكونوا فوق الثلاثين سنة، وحتى يكون ممثلاً لجميع الشعب كانت كل قبيلة من القبائل تُمثّل في المجلس بخمسين عضواً، ويتولى ممثلو كل قبيلة منها الحكم عشرة أيام في السنة. ولأنه كان يَصعُب أن يمارس الحكم مجلس مكون من خمسمائة شخص، كان المجلس يشكل (جمعية مصغرة) من خمسين شخصاً (من أحد القبائل) مضافاً إليهم شخص من كل قبيلة من القبائل العشر الأخرى، وهذا المجلس يقوم بالتناوب بممارسة سلطة مراقبة الأعمال وإدارتها باسم المجلس كله. كما يختار المجلس من بين أعضائه وبالاقتراع رئيساً لمدة يوم واحد، ولا يجوز أن يتولى هذه المهمة الشخص نفسه مرتين.

كان المجلس ينقسم إلى عشرة لجان، وكل لجنة مكونة من خمسين عضواً من قبيلة واحدة، واحدة تحكم والأخرى تشكل لجان عمل، أما مهامه فمتعددة، فكان يُحضّر القرارات التي ستعرض على الإكليزيا، كما ينفذ ما يصدر عنها من قرارات، إلا أنه كان في جميع الحالات للجمعية الحق في رفض أو قبول قرارات المجلس. وكان المجلس يمارس صلاحيات واسعة في مجال الاتصال بالدول

الأجنبية، ويُخضِع له موظفي الحكومة، وله حق حبس أو إعدام المواطنين، وذلك بحكم يصدره هو كمحكمة أو يستصدره من محكمة عادية، كما كان يشرف على الشؤون المالية وإدارة الأملاك العامة.

ج- المحاكم أو القضاء:

القضاة حجر الزاوية في الديمقراطية الأثينية، وكان يتم اختيارهم داخل الجمعية بالقرعة أو بالانتخاب ولمدة سنة لا تُجدد. وكان يشترط فيمن ينتخب أو يُقترع عليه كقاض ألا يقل عمره عن ثلاثين سنة، وفي كل عام كان ينتخب حوالي ستة آلاف شخص، وعدد المحلفين في المحكمة الواحدة لا يقل عن (20) محلف، ويصل أحياناً إلى (501).

إضافة إلى مهمة القضاء، كانت المحاكم تقوم بمهمة الإشراف على الموظفين وعلى القانون، وتقوم باختيار صلاحية المرشحين قبل توليهم الوظائف، بمعنى أنه وبعد أن يفوز الشخص بالقرعة لتولي منصب ما، فإن للمحاكم الحق بالطعن إذا ما ارتأت أنه غير صالح لممارسة الوظيفة، كما كانت تقوم بمراجعة أعمال الموظف عند انتهاء مدة خدمته. وعلى مستوى التشريع، كان للمحاكم سلطة إصدار حكم بأن قراراً صادراً عن المجلس أو عن الجمعية مخالف للدستور، وذلك بعد تقديم أي مواطن بشكوى في الموضوع لأحد المحاكم. وهذا يظهر لنا أهمية السلطة القضائية في أثينا.

نلاحظ مما سبق، أن الفهم الشائع حول مشاركة كل الأثينيين في الحكم انطلاقاً من مفهوم الديمقراطية- حكم الشعب- لا يعني أبداً أن جميع السكان يشاركون في اتحاذ القرارات السياسية، ويناقشونها في الجمعية، فأحياناً يقتصر أمر المشاركة على مجرد حضور بعض الجلسات أو مناقشة بعض المعلومات، فالقرارات المهمة يسند أمر اتخاذها إلى أفراد وضمن شروط وتحت المراقبة.

2- المبادئ الكبرى للفكر الديمقراطي الأثيني:

الديمقراطية الأثينية كفكر وممارسة، لم تأت كطفرة، بل هي محصلة تطورات سياسية واجتماعية قام بها مصلحون، وضعوا معالم النظام ومؤسساته، فأسس الديمقراطية كالمساواة، والحرية، والعدالة، والقانون، ليست مجرد أفكار فلسفية، ولكنها أفكار طبقت على أرض الواقع، وتجسدت بقوانين ومؤسسات. ولكن يجب أخذ هذه الأفكار ضمن سياقاتها الاجتماعية والتاريخية، وألا نحكم عليها انطلاقاً من تصوراتنا وفهمنا المعاصر لها.

أ- المساواة:

ديمقراطية أثينا قامت على المساواة بين المواطنين في المشاركة في الحياة السياسية، وحق المشاركة بمساواة في السلطة الممنوح للشعب لا ينفصل عن مفهوم الشعب عند اليونانيين، وهو ليس مفهوم الشعب المعروف اليوم. فالشعب الذي تتحدث عنه الديمقراطية الأثينية يستثني النساء والعبيد وكل من لم يولد لأبوين

أثينيين. فالمساواة إذاً لم تكن بين جميع ساكنة أثينا، بل هي مساواة بين المواطنين بالمفهوم المشار إليه، فديمقراطيتها لا تنفي كونها نظاماً عبودياً.
المساواة التي عرفتها أثينا هي مساواة بين مواطنين، القانون يساوي بينهم، ولكنهم غير متساوين بالطبيعة، فالطبيعة والآلهة في نظر الأثينيين ميّزا بين الحر والعبد، وبين المرأة والرجل. فإذا أخذنا المساواة بهذا المعنى القانوني، فإنها كانت مطبقة بالفعل، وما اللجوء إلى القرعة لاختيار من يتولى الوظائف إلا محاولة من الأثينيين لتطبيق المساواة دون تحيز لغني أو فقير، عالم أو جاهل، وهذه المساواة من جهة أخرى هي التي كانت تمنح لكل مواطن حق حضور اجتماعات الجمعية والمشاركة في الحياة السياسية، وهذا الحق هو الذي كان يميز المواطن الأثيني الحقيقي عن غيره.

ب- الحرية:

ما كان يميز الإغريقي عن البربري هي الحرية، فالحرية بالنسبة لهم تعني عدم العبودية لأي كان ولأي شيء كان. وقد بدأت مسيرة الحرية في أثينا مع صولون SOLON - تولى السلطة حوالي (594-593 ق.م)- الذي اعتبر أن الديون التي ترهق كاهل المواطن هي سبب عبوديته، وسبب الأزمة التي تعاني منها البلاد، فأصدر قانونين:
الأول منعَ بمقتضاه فوراً وفي المستقبل أن تكون الديون بضمان شخص المَدين. والثاني ألغى وأسقط جميع الديون القائمة، العامة والخاصة. كما منع سجن المدين ضماناً لسداد دينه.
وإذا كان صولون مهد لتطبيق شقها المدني، فإن الشق السياسي، أي الحرية السياسية، والتي تعني عدم الخضوع إلا للقانون، كُرست عن طريق مجموعة القوانين اللاحقة، وهكذا أصبحت الحرية تعني حرية بحكم القانون وخضوع لحكم القانون في الوقت نفسه.
فالحرية بالنسبة للأثيني- على حد قول أرسطو- هي أن يكون الفرد محكوماً وحاكماً في الوقت نفسه.119 وهو ما عبر عنه الخطيب ليسياس LYSIAS في مطلع القرن الرابع قبل الميلاد بالقول: كان أسلافنا في ذلك الوقت أول من نبذوا من بينهم أنظمة الحكم الاستبدادي، وأسسوا الديمقراطية، مؤمنين بأن تحقيق الحرية للجميع هو الوئام الأعظم، ونظراً لاشتراكهم فيما بينهم من آمال ومخاطر واحدة، تولوا حكم أنفسهم بأرواح حرة، وبالقانون أكرموا المثيب وعاقبوا المسيء، واعتبروه من أعمال الحيوانات الضارية أن يستبد شخص بآخر بالقوة، وأن واجب الإنسان أن يقيم العدل بالقانون وأن يقنع بالعقل، وأن ينزل على حكم هذين بالفعل، فيجعل السيادة للقانون، ويتخذ من العقل مرشداً.120.

ج- القانون:

القانون هو السيد الذي لا سيد فوقه في الديمقراطية الأثينية، فلا

يتصور الإغريقي قيام ديمقراطية، أو تمتع بحرية ومساواة بدون القانون، ومن هنا كانت المكانة المتميزة التي أخذتها المحاكم في الديمقراطية الأثينية، حيث أن أحكامها قوانين نهائية ولا يجوز الطعن فيها. وقد عبر أحد فلاسفتهم، وهو يوريبيدس، عن مكانة القانون بالقول: فتباً لنظام لا يسوده القانون، بل يسوده طاغية، كلمته هي القانون، فالسيادة في كل دولة هي للقانون وليس للمحاكم، فالقانون هو الذي يساوي بين الغني والفقير، ويخضع له الحاكم والمحكوم.

إلا أن فكرة القانون تطورت لدى اليونانيين؛ فبعد أن كان يُنظر في البداية إلى كل القوانين باعتبارها ذات مصدر إلهي واحد، أصبح التفكير منذ القرن الخامس ق.م يذهب لإعطاء الإنسان دوراً في صياغة القوانين، وقام التمييز بين القانون الذي هو اصطلاح والطبيعة التي هي خلق وفطرة، وقد وضح أنتيفون ANTIPHON التمييز بين القوانين الحاضرة- البشرية- التي يمكن مخالفتها شرط عدم الانكشا ، ومقتضيات الطبيعة التي لا يمكن مخالفتها بدون عقاب.121.

هذا ، ولا بد من الإشارة إلى عدد من رجال الدولة والمفكرين اليونانيين الذين دونهم ما كانت الديمقراطية أن تكون، فمن رجال الدولة نجد صولون وبريكليس كرجال دولة في أثينا ، ومن المفكرين نجد المؤرخ هيرودوت HERODOTE (425-480 ق.م)، إلا أن أهم هؤلاء هم الذين أُطلق عليهم اسم السفسطائيون SOPHISTS وهم أساتذة في البيان والخطابة، ظهروا في الديمقراطية الأثينية ليُعلموا المواطنين كيف يتكلمون بطريقة مقنعة، وكيف يتغلبوا في المناقشات والمجادلات التي تحدث داخل الجمعية العامة وغيرها من التجمعات. إنهم الذين انتقدهم أفلاطون وسماهم تجار الكلام، ومن أهم السفسطائيين: بورتوجورس، أنيتفون، بروديكوس، جورجياس، كاليكليس، أكرتياس.

في مقابل الديمقراطية كممارسة سياسية وفكر التي عرفت بها أثينا ،، اشتهرت أثينا بأنها أنجبت أهم الفلاسفة والمفكرين السياسيين، الذين اشتهروا ليس لأنهم من دعاة الديمقراطية أو المشاركين في نظامها السياسي، بل لمواقفهم المعادية والمنتقدة للفكر الديمقراطي وأنموذجه المطبق في أثينا ، حيث اعتبروا أن الديمقراطية هي حكم الغوغاء، وأن عيبها القاتل هو مساواتها بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، بين الأقوياء والضعفاء، بين العقلاء والجهلاء، ومن أهم هؤلاء المفكرين نجد سقراط وأفلاطون وأرسطو، وكان لكل من أفلاطون وأرسطو نظريته السياسية الخاصة بالدولة وأنظمة الحكم.

ثانياً: الديمقراطية تجدد نفسها بدءاً من عصر النهضة

بعد سقوط أنموذج دولة- المدينة على يد فيليب المقدوني (Philip)

في القرن الرابع قبل الميلاد، وقيام إمبراطورية مترامية الإطراف، تلاشت الديمقراطية كفكر وممارسة، فحكمت الإمبراطورية الرومانية بداية بقياصرة عسكريين لا يولون أهمية للديمقراطية، وبعد تبني الإمبراطورية للديانة المسيحية نهاية القرن الرابع هيمنت الكنيسة على الحياة الدينية والدنيوية، وأدخلت أوروبا في عصر الظلمات طوال القرون الوسطى، فيما كان المسلمون يُقيمون دولتهم ونظامهم الخاص بالحكم.

مع تراخي قبضة الكنيسة لصالح العلمانية، وجدت الأفكار الديمقراطية فرصة للظهور، ليحل حكم الشعب وإرادة الأمة محل حكم السماء، ولكن بعد حين من التنظير للفكر الاستبدادي البشري. وكان لرواد نظرية العقد الاجتماعي وخصوصا لوك Locke (1632-1704)، ومنتسكيو) -Montesquieu1689 1755)، وجان جاك روسو (1712-1778)، ثم رواد عصر النهضة، ثم التنوير وفكر الثورة الفرنسية، الفضل في نشر مبادئ الديمقراطية وترسيخ مؤسساتها، مع الأخذ بعين الاعتبار تغير العالم وتحوله، وعدم إمكانية العودة إلى أنموذج الديمقراطية الأثينية. ولم تكن فكرة الديمقراطية واضحة عند رواد عصر النهضة، المهم بالنسبة لهم هو التخلص من هيمنة الكنيسة ومن الاستبداد، أما البدائل، فجاءت بشكل متدرج ونتيجة مراكمة إنجازات مؤسساتية وصراعات فكرية طوال خمسة قرون تقريباً، وقد سبقت الليبرالية الديمقراطية ومهدت لها، حيث لم تستقر الديمقراطية فكراً وممارسة إلا بداية القرن العشرين، وخلال هذه المرحلة شهدت أوروبا والعالم حروباً وصراعات دينية وسياسية وأزمات اقتصادية.

أصبحت الديمقراطية تشير إلى نسق سياسي ينتخب فيه الحكام من الشعب ويحوزون على رضاه، وهناك فصل للسلطات ما بين تشريعية وتنفيذية وقضائية، والسلطة يتم تداولها عبر انتخابات دورية تشارك فيها الأحزاب السياسية التي هي جزء من النظام الديمقراطي، ونتيجة الانتخابات تفرض على الأقلية الخضوع لرأي الأغلبية، وعلى الأغلبية احترام حقوق وحريات الأقلية، ويشتغل هذا النسق بالقانون وتحت إشراف القانون، ومن خلال القانون يمارس الشعب حرياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فحرية الرأي والتعبير من أهم عناصر الديمقراطية. ويرى محمد عابد الجابري " أن الديمقراطية نظام سياسي اجتماعي اقتصادي يقوم على ثلاثة أركان:

1. حقوق الإنسان في الحرية والمساواة وما يتفرع عنهم كالحق في الحريات الديمقراطية والحق

في الشغل وتكافؤ الفرص.. الخ.

2. دولة المؤسسات، وهي الدولة التي يقوم كيانها على مؤسسات سياسية ومدنية تعلو على الأفراد مهما كانت مراتبهم وانتماءاتهم العرقية والدينية والحزبية.
3. تداول السلطة داخل هذه المؤسسات بين القوى السياسية المتعددة وذلك على أساس حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية.

وهكذا منذ حكماء اليونان والفكر الديمقراطي يبحث عن صورة مقبولة يتجسد عبرها مفهوم "الشعب" للدلالة على النظام الديمقراطي المفتوح أمام كل "الشعب"، ويبدو أنه قد أخفق في إيجاد تلك الصورة حتى مع منظري عصرنا المولعين بالفكر الديمقراطي، والواقع السياسي والتجارب السياسية قد زادت في تكريس ذلك الإخفاق.
وما يقال عن عبارة "الفئة التي تكَوِّن الشعب" ينسحب على عبارة "ممارسة الحكم"، فمن المؤكد أن ممارسي الحكم والسلطة ليسوا كل الشعب بل هم بالتحديد عينة أو أقلية أو نخبة من بين هؤلاء. فلقد كان يتم مقارنة النظام الديمقراطي بالأرستقراطية وهي حكم النبلاء أو النخبة، أو الميروتوقراطية (Meritocracy) وهي حكم الأكفاء أو المؤهلين، أو الأوليغارشية وهي حكم الأقلية، ولقد كانت هذه المقارنة مقبولة ومستساغة من منطلق وجود عنصر التمييز بين كل أنوا ع الحكم هذه من جهة، والحكم الديمقراطي باعتباره "حكم الأكثرية" من جهة أخرى. لكن أصبحنا نلمس لدى مفكري عصرنا ميلهم إلى التشكيك في كون النظام الديمقراطي يجسد حكم الأكثرية فعلاً، ولعل نظريات النخبة التي صاغها بعض المفكرين (باريتو. موسكا. ميلز. ميشيلز..) تقول إن الشواهد التاريخية وواقع المجتمعات المعاصرة وبغض النظر عن الأيديولوجية السائدة فيها ومستوى نموها الاقتصادي والاجتماعي وطبيعة نظام الحكم المعمول به، تتميز بوجود أغلبية محكومة وأقلية حاكمة، وسواء أكان النظام القائم اشتراكياً أو ديمقراطياً، ديكتاتورياً أم دينياً أم

أرستقراطياً، متقدماً أو متخلفاً، فإن هناك "نخبة" تحتكر أهم المناصب السياسية والاجتماعية في المجتمع. وهناك الأغلبية أو "اللانخبة" وهم عامة الناس.122 سنشير إلى ذلك بعد قليل.
أصبح من الصعب اليوم التمييز بين الأنماط المختلفة من الحكم خاصة بين النظام الديمقراطي والنظام الأولغارشي المُحسَّن "حكم النخبة"، أو النظام الميرتوقراطي "حكم الأكفاء والمؤهلين" على أساس أن هناك من يُعرف "النخبة" بأنها تمثل أولئك الذين يتفوقون في مجالات عملهم المختلفة، بمعنى أن كفاءاتهم ومؤهلاتهم تجعل منهم نخبة المجتمع. فإذا كانت الدولة الديمقراطية الحديثة تحتاج إلى تنظيم- وخصوصاً تلك التي تتميز بكثرة عددها- فإن التنظيم يحتاج إلى أقلية منظمة، وهذه الأقلية تتشكل من نخبة المجتمع.
إن أقصى ما وصل إليه التنظيم السياسي للمجتمعات الحديثة المحسوبة على الأنظمة الديمقراطية هو خضوع الأغلبية لحكم الأقلية، ولكن برضا الأغلبية، ومن هنا أصبحت الديمقراطية تأخذ صيغة مخالفة تماماً للصيغة الكلاسيكية التي انطلق للبحث عنها الفكر الديمقراطي- حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب-، إذ أضحى عوض ذلك يأخذ صيغة "حكم الشعب بنخبة من الشعب لصالح الشعب". من هنا فالفرق الوحيد بين الأوليغارشية والنظام الديمقراطي هو كون الأقلية الحاكمة في الحكم الأوليغارشي لا تستند على إرادة شعبية في حين أن النظام الديمقراطي يستوجب على "النخبة" أن تأخذ موقعها في السلطة على أساس الإرادة الشعبية.

ثالثا: أشكال الديمقراطية

الاتفاق على أن الديمقراطية هي حكم الشعب، لا يحل مشكلة كيف سيحكم الشعب. ومن هنا وُجدت ثلاثة صور للديمقراطية تختلف حسب طرق ونسبة مشاركة الشعب بالسلطة. هذه الأشكال هي:

1- الديمقراطية المباشرة:

وتعني أن الشعب، كل الشعب، يمكنه المشاركة في عملية اتخاذ القرار السياسي، والقائلون بهذا يؤمنون بأن الشعب لديه القدرة والكفاءة ليناقش الأمور العامة ويتخذ بشأنها القرار السليم، وهؤلاء يعتقدون أن الديمقراطية المباشرة هي الديمقراطية الحقيقية. وكانت ديمقراطية أثينا القديمة خير أنموذج لذلك، إلا أن الفكرة وجدت من يدافع عنها على الرغم من تغير الظروف، ويعد جان جاك روسو في كتابه (العقد الاجتماعي) من أهم المدافعين عنها، والمنتقدين للديمقراطية النيابية التي كانت سائدة في عصره في بريطانيا تحديداً، فحيث أنه يؤمن بمبدأ سيادة الأمة وأن الشعب هو صاحب السيادة، فعلى الشعب أن يمارس السلطة بنفسه ولا يفوضها لأحد. وعلى الرغم من صعوبة تطبيق

الديمقراطية المباشرة في مجتمعات اليوم كثيرة العدد، إلا أنها تطبق بطريقة ما في بعض المقاطعات السويسرية قليلة السكان.

2- الديمقراطية شبه المباشرة:

وهي نظام وسط ما بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية، فتأخذ من الديمقراطية النيابية نظامها البرلماني، حيث يوجد برلمان منتخب، ولكن لا تترك بيد هذا البرلمان كل مقاليد السلطة، وإنما يشارك الشعب مع البرلمان في بعض المسائل المهمة، على أساس أنه صاحب الحق ومصدر السلطة، كما تقول الديمقراطية المباشرة.ففي الديمقراطية شبه المباشرة يتم تقاسم السلطة وعملية اتخاذ القرار ما بين برلمان منتخب وشعب يتدخل بعدة طرق وهي:

1. الاستفتاء الشعبي.
2. الاعتراض الشعبي.
3. الاقتراح الشعبي.
4. حق الحل الشعبي.
5. حق الناخبون في إقالة المنتخب.
6. حق عزل رئيس الجمهورية.

3- الديمقراطية النيابية:

وكما هو ظاهر من الاسم، سميت نيابية لأن الشعب ينتخب نواباً يشكّلون أعضاء البرلمان لينوب عنه، ويمارسون السلطة باسمه لمدة يحددها القانون الانتخابي، وفي هذه الحالة فالشعب لا يحكم ولا يتدخل في عمل البرلمان، فهو فوض نوابه ليحكموا نيابة عنه، ولا يستطيع محاسبتهم إلا في الانتخابات القادمة. ويتكون البرلمان إما من مجلس واحد أو من مجلسين، وفي بعض البلدان لا يكون كل أعضاء المجلس منتخبين بطريقة مباشرة، فهناك نسبة تُنتخب بطريقة غير مباشرة، أيضاً قد تحدد نسبة من مقاعد البرلمان لبعض الفئات- النساء مثلاً- وتسمى "الكوتا"، وفي جميع الحالات وحتى يكون النظام النيابي نظاماً ديمقراطياً، يجب ضمان إجراء انتخابات نزيهة، وأن تشكل الحكومة من الفريق الذي حصل على أكثر الأصوات، وبالتالي أكبر عدد من المقاعد داخل البرلمان.

أيضاً من ضمان نجاح الديمقراطية النيابية، وجود فصل بين السلطات، ولكن ليس بمعنى القطيعة، بل بمعنى الاستقلالية والتعاون. وغالبية الدول الديمقراطية في العالم اليوم تأخذ بالديمقراطية النيابية، ولكنها تختلف من حيث طبيعة العلاقة وتوزيع الصلاحيات ما بين السلطة التنفيذية والسلطة الرئاسية، فنجد نظم رئاسية كما هو الأمر في أمريكا ومصر، ونظم برلمانية كما هو الحال في بريطانيا والمغرب، ونظم شبه نيابية كفرنسا

مثلاً.

المبحث الثاني الديمقراطية كصيرورة تاريخية واجتماعية

أن تتوافق عدة مجتمعات على خيار الديمقراطية كنظام حكم، هذا لا يعني عدم وجود خصوصيات في التطبيق. أن يكون نظام ما ديمقراطياً لا يعني أن يتشابه مع بقية الأنظمة الأخرى التي تقول بالديمقراطية، وأن نقول إن الديمقراطية حكم الشعب، فهذا لا يعني أن الشعوب في كل الأنظمة الديمقراطية تمارس السلطة بالطريقة نفسها، أو أنها تتمتع بالحقوق نفسها.

المطلب الأول: الديمقراطية كأقل الأنظمة سوءا

مما سبق يمكن القول إن الديمقراطية بمعنى "حكم الشعب بالشعب" فيه الكثير من الطوباوية، بل أمر مستحيل اليوم.
التعريف المناسب حالياً هو "حكم الشعب بنخبة من الشعب لصالح الشعب". إن الديمقراطية السائدة اليوم في الغرب هي حكم نخبة تحظى برضا الشعب، أو هي توليفة سبق أن عبر عنها أرسطو في نقده للديمقراطية الأثينية، توليفة تجمع ما بين حكم الشعب وحكم الأرستقراطية وحكم الفرد أو الأفراد.
يُعد روبرت دال ((Robert Alan Dahlمن المفكرين المعاصرين الذين أحيوا الجدل القديم حول علاقة الديمقراطية بحكم الأقلية، حيث كتب يقول: "من هم الأفضل تأهيلاً لتولي الحكم؟ هل تتم حماية مصالح الناس الاعتياديين من قِبَلهم شخصياً وعن طريق ما يتخذون من إجراءات خلال العملية الديمقراطية؟ أم من قبل مجموعة من القادة الأخيار القديرين الذين يتمتعون بقدر غير عادي من المعرفة والفضيلة؟" إنه السؤال نفسه الذي طرحه أفلاطون في سياق نقده لديمقراطية أثينا التي كان يسميها حكم الغوغاء، إلا أن (دال) وغيره من نقاد الديمقراطية المعاصرة لا يرومون تجاوز الديمقراطية أو الطعن بها، بل إعطاء فهم صحيح لها يتوافق مع معطيات العصر وخصوصاً تعقد الحياة السياسية والاقتصادية والعلمية بما هو خارج قدرة الشعب ككل على النظر السليم في هذه الأمور.
لا تعوز (دال) الحجة للدفاع عن نظرية جديدة للديمقراطية يحررها من طوباوية نَعتِها بحكم الشعب، أو أن الشعب هو الذي يقرر في

كل صغيرة وكبيرة، حيث يقول: "وكما يعلم الجميع فإن معظم القوانين والسياسات في البلدان الديمقراطية الحديثة لا يتم إقرارها من خلال اجتماعات المجالس البلدية، أو الاستفتاءات العامة، أو استطلاعات الرأي، أو غيرها من أشكال الديمقراطية المباشرة، إن السياسات لا تأتي مباشرة نتيجة الانتخابات. إن ما يحصل بدلاً من ذلك كله هو أن المقترحات التي تُطرح يتم النظر فيها وتمحيصها من قبل لجان متخصصة تابعة لهيئات تشريعية، وكذلك من خلال جهات أو وكالات تنفيذية وإدارية يكون أعضاؤها بصورة عامة من ذوي الكفاءات والخبرات العالية. إن للخبرة والمهارة أهمية بالغة في الواقع بحيث أن أنظمة حكمنا عُرِفَت بكونها كيانات حكم تجمع بين الديمقراطية "حكم الشعب" والميرتوقراطية- حكم المؤهلين-. إن الاسم الذي يدل على واقع الأنظمة الديمقراطية المعاصرة هو polyarchy - الحكم الجمعي- "123.

هذه المقاربة التي تقلل من أهمية المؤسسات المُنتَخَبة في اتخاذ القرارات السياسية داخل المجتمعات الديمقراطية المعاصرة سبق وأشار إليها أفلاطون في سياق نقده للديمقراطية في بلده، فكتب في محاورته وعلى لسان سقراط مشجعاً صديقه خارميدس على خوض الحياة السياسية ومستهزئاً من الجمعية الشعبية قائلاً: "إنك لا ترهب مخاطبة أكثر الناس ذكاء ومقدرة، وها أنت تخجل من مخاطبة جمهور من التافهين والبلهاء، ممن تخجل؟ من حلاجين وإسكافيين ونجادين وحدادين وفلاحين وتجار وأصحاب حوانيت في الأسواق، أناس كل همهم أن يشتروا بسعر أقل ليبيعوا بسعر أعلى؟ هؤلاء هم أعضاء الجمعية الشعبية "الإكليزيا". ومن يشاهد اليوم اجتماعات البرلمانات في بعض دول العالم الثالث، وفي الدول العربية خصوصاً، سيحس وكأن هذه المقولة مازالت صالحة إلى اليوم، وكم هو بعيد عن الحقيقة القول إن هذه البرلمانات تمثل الشعب وتحكم باسمه، فواقع البرلمانات العربية "الممثلة" للشعب هي آخر من يمكنه أن يحكم ويتخذ القرارات في الأمور المصيرية.

كان لابد من تبيان المفاهيم المعاصرة للديمقراطية ولو من وجهة نظر نقادها، حتى لا يتملك المرء في مجتمعاتنا وهم بأن الديمقراطية تعني أن يحكم الشعب، أو أن كرسي الحكم متاح لكل من هب ودب ممن يحمل صفة مواطن، وحتى في الغرب حيث مستوى التعليم والثقافة والمعيشة مرتفع، هناك من يشكك في قدرة الشعب على الحكم، فكيف الحال في مجتمعاتنا حيث الجهل والأمية والتخلف والسعي المحموم للمواطن وراء رغيف الخبز، أيضاً حتى نربط الموضوع بالإشكال الأساس وهو أن المواطن لا يريد من الديمقراطية أن يصبح حاكماً، بل يريد منها أن تؤمن له متطلبات الحياة الكريمة سواء شارك في الحكم أم لا.

إن الانطلاقة التي بدأناها مع مفهوم الديمقراطية وما جاء به نقاد

الديمقراطية، يبين لنا بأن حمولة هذا المفهوم قد ابتعدت عما كانت تكنزه عند انطلاق التفكير بالديمقراطية والعمل بها. ومع ذلك حتى مقاربة مفهوم الديمقراطية لغوياً قد نال منه الزمن وحوّر عن أصله الأول، فلا "الشعب" هو الشعب، ولا "ممارسو الحكم" هم ممارسو الحكم، بل حتى مفهومي الحكم والسلطة هما اليوم أكثر تعقيداً مما كان عليه الأمر عندما وجد مفهوم الديمقراطية.

وتبعاً للتحولات التي عرفتها الديمقراطية فكراً وممارسة، فقد فقدت كثيراً من بريقها، بل وحتى من مضمونها، فسلطة الشعب لم تعد في عصرنا تعني أن يعتلي الشعب عرش الأمير، بل تعني كما قال كلود لوفور ((Claude Lefortإنه لم يعد ثمة عرش. السلطة الشعبية تعني أن يكون بوسع العدد الأكبر من المواطنين أن يعيشوا بحرية، أي أن يبنوا حياتهم الفردية بأن يجمعوا بين ما هم عليه وما هم ساعون إلى تحقيقه، بأن يقاوموا السلطة باسم الحرية وباسم الوفاء للموروث الثقافي في آن معاً. النظام الديمقراطي هو صيغة الحياة السياسية التي تزود العدد الأكبر بأكبر قسط من الحرية.124.

هذا جانب مما كنا نود إثارته حول دلالة المفهوم لكي ننتقل للحديث عن ما حققته الديمقراطية عبر التجارب العديدة التي ساهمت في إرساء قواعد وأسس الديمقراطية، فمن بين هذه الأسس ما بلورته الديمقراطية من مؤسسات. هذه المؤسسات تباينت ما بين تلك الخاصة بالمجتمع السياسي "السلطة وما يرتبط بها" وتلك الخاصة بالمجتمع المدني- على اعتبار أن غياب الديمقراطية يَحول إحالة شبه مطلقة دون نشأة مؤسسات المجتمع المدني-، ولكن يجب الإشارة إلى كون هذه المؤسسات تطلبت ثقافة سياسية معينة تسمح باستيعاب دلالاتها ووظائفها، وهو ما تحقق إلى حد كبير في الأنظمة الغربية حيث أن هذه المؤسسات واكب قيامها أو سبقها فكر سياسي معين- ليبرالي- يبشر لهذه المؤسسات ويؤطرها.

ثقافة الديمقراطية لا تقل أهمية عن المؤسسات الديمقراطية 125.

الديمقراطية لا تقوم فقط على القوانين والمؤسسات، بل تقوم قبل كل شيء على ثقافة سياسية، والتي لا يمكن أن تنشأ ما لم يكن هناك فهم وإدراك للمجتمع السياسي بما هو تركيبة مؤسساتية ترمي بالدرجة الأولى إلى التوفيق بين حرية الأفراد والجماعات وبين وحدة النشاط الاقتصادي والقواعد الاجتماعية126. كل ذلك بما يحقق أفضل مستوى معيشي للإنسان، لأن الديمقراطية ليست هدفاً بحد ذاته، بل وسيلة لهدف أسمى وهو الحياة الكريمة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً.

إن الانسجام بين الثقافة الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية من الأهمية بمكان، ذلك لأن العكس يُحدث نتائج سلبية تهدد

الديمقراطية، وفي حالات أخرى النظام الاجتماعي ككل، فالمؤسسات الديمقراطية بما هي وعاء يقوم بوظائف متعددة من تمثيل وتأطير ودمج وتنمية وتنشئة.. يتطلب بالمقابل وجود ثقافة تسمح باستيعاب هذه الوظائف وعدم التصادم معها. مجرد وجود انتخابات ورجال منتخبون ومؤسسات شبيهة بالدول الديمقراطية لا يعني وجود ديمقراطية. إن الديمقراطية ممارسة وثقافة، وأحياناً يكون حاكم "ديمقراطي"- وصل عن طريق انتخابات- أكثر فساداً وسوءاً من طاغية مستبد. الانتخابات، وخصوصاً في دول العالم الثالث، تتحول أحياناً إلى آلية لإضفاء الشرعية والمشروعية على حكم الاستبداد.

الديمقراطية كفضاء لحماية التنوع وحقوق الأقليات

لقد مكنت المؤسسات الديمقراطية بعد نضجها من تحقيق أعلى هدف من الديمقراطية وهو تحقيق الوحدة في ظل الاختلاف، فمن المعلوم أن الاختلاف بمختلف أشكاله سمة مجتمعية لا يمكن القفز عنها بأي وسيلة أو ذريعة سواء قومية أو وطنية أو إيديولوجية، بل حتى دينية "اختلاف أئمتي رحمة" كما يقول الرسول عليه الصلاة والسلام، فالتباين العرقي والثقافي والاقتصادي أمر مسلم به في كل مجتمع، وهو سنة من سنن الخلق، لكن الفرق الكامن بين هذا المجتمع وذاك هو قدرة مؤسساته على تحقيق الانصهار والتعايش والتساكن بين مختلف تلك المكونات.

عملت الديمقراطية على احترام التنوع المجتمعي من خلال قيامها على أسس شاملة، وبذلك أصبحت حقوق الأقليات مصانة بحكم قواعد الديمقراطية. فالثقافة الديمقراطية سعت دائماً إلى حماية التنوع من خلال زرع قيم في المجتمع تسلم بحق الاختلاف والتنوع، وتجعل منه أساس الاغتناء الثقافي والحضاري، فالثقافة الديمقراطية تتحدد وتُعرَّف بما هي جهد مبذول في سبيل الجمع بين الوحدة والتنوع، بين الحرية والتوحيد، لذلك تُعَرَّف باعتبارها توفيقاً ودمجاً بين عدد من القواعد المؤسساتية المشتركة وبين تنوع المصالح والثقافات، ففي الديمقراطية لا تعارض بين سلطة الأكثرية وحقوق الأقليات: فلا وجود للديمقراطية إلا باحترام كل منهما للأخرى. فالديمقراطية هي النظام الذي تعترف الأكثرية فيه بحقوق الأقليات127، أي أن الديمقراطية لا تقوم على مبدأ الإقصاء، بل التعايش والتساكن، ولكن في المقابل على الأقلية القبول بالسياسة التي ترسمها حكومة الأكثرية.

كما أن الديمقراطية بما هي ضمانة لحق الاختلاف والتنوع، فإن النظام الديمقراطي يقاس بقدرته على استيعاب مختلف المكونات. والقدرة الاستيعابية للنظام الديمقراطي يمارسها عبر المؤسسات المتوفرة، وعبر روح الديمقراطية المتفشية في الثقافة السياسية الديمقراطية، فضلاً عن أن هذه المؤسسات لا تبقى جامدة إلى الأبد، بل إنها تتغير كمّاً ونوعاً، فبفعل التغيرات الناتجة عن

العصرنة والتحديث المتسارعين يترتب صعود فئات جديدة تطالب بحقها في السلطة- السلطة بمفهومها الواسع-، فلِكي يكون النظام الديمقراطي فاعلاً عليه إما أن يزيد في القدرة الاستيعابية للمؤسسات الموجودة أو يعمل على إنشاء مؤسسات جديدة إضافية لصهر ودمج الفئات الجديدة الناتجة عن التحديث والعصرنة، دمجها وتمكينها من المشاركة في السلطة إن أرادت.
الديمقراطية إذاً هي مجموعة مؤسسات تصهر التنوع والاختلاف بفعل سيادة ثقافة ديمقراطية تساعد على تقبل المؤسسات وفهمها وعلى التعايش والاقتناع بحق الآخر في الوجود. أيضاً الديمقراطية ليست فقط نقيض الاستبداد، بل هي أيضاً نقيض الطائفية، فاللجوء إلى هذه الأخيرة يقضي على الديمقراطية كلما أدى هذا اللجوء باسم ثقافة ما إلى تعزيز سلطة سياسية لا تعبر عن إرادة الأغلبية، وبالتالي كلما أدى إلى القضاء على استقلالية النظام السياسي، وإلى فرض علاقة مباشرة بين سلطة وثقافة128.
لا غرو إذاً أن الديمقراطية بما هي نتاج بيئة وأرضية ومحيط معين تنطبع بطبائع تلك البيئة والأرضية أو ذاك المحيط. إنها ليست مجرد نظام سياسي، بل واجتماعي أيضاً، وعليه فلا يمكن أن نبقى عند الحديث عن الديمقراطية أسرى تجارب ديمقراطية معينة في مجتمعات معينة؛ فخصوصية كل مجتمع تجعل نظام الحكم متبايناً بشكل ما عن أي نظام حكم في مجتمع آخر، فإذا كانت الثورات- السياسية والاجتماعية والدينية والصناعية- المتعاقبة التي عرفتها أوروبا الغربية منذ قرون قد أفرزت نظام الحكم السائد بها حالياً، فإنه بالمقابل هناك مجتمعات أخرى لم تعرف المسار نفسه، ولم تختمر بها ثقافة ديمقراطية تنسجم مع الحكم الديمقراطي. إن تلك المجتمعات تسود بها بنيات وعلاقات من طينة أخرى، وهي مترسخة متجذرة 129.
إن انتقال هذه المجتمعات نحو الديمقراطية كنظام حكم بمؤسساته العصرية قد واجه صعوبات متعددة عصفت بحلم الانتقال الديمقراطي عند العديد منها، ولعل السبب، كما أوضحته مختلف التجارب، يعود إلى بنية المجتمع من جهة وإلى الكيفية التي جرت بها عملية الانتقال نحو الديمقراطية من جهة أخرى. فقد لاحظنا إقحام مؤسسات عصرية تزاحم المؤسسات التقليدية وتحاول إقصاءها دون تهيئة الأرضية الملائمة لتقبل هذا الدخيل على بنيات النظام، كما أن هذا الانتقال تم من فوق، أي من قبل النخبة الماسكة بزمام السلطة، والتي إما أنها تلقت في الغالب تكويناً مكّنها من الاقتناع بالثقافة التي أطرت تلك المؤسسات العصرية دون أن يتم نقل تلك الثقافة إلى باقي الشرائح الاجتماعية فوقع بالتالي تنافر بين الثقافة السائدة والمؤسسات الحديثة وما تتطلبه من ممارسات واستحقاقات، وإما أن هذه النخبة لا تؤمن

بالضرورة بالديمقراطية وإنما ضغوط خارجية فرضت عليها الأخذ بالنهج الديمقراطي، فاصطنعت مؤسسات تشبه ما يوجد في الدول الديمقراطية، ولكن مفرغة المضمون- كبعض الأنظمة العربية منها مصر وتونس والأردن والعراق-.
إلا أن هناك نماذج مغايرة تمكنت من إحداث تعديلات جوهرية وعميقة على نظامها السياسي من خلال استيراد نماذج حكم غربية باعتبارها ديمقراطية، ولكنها في الوقت نفسه تبعتها أو واكبتها عملية تثقيف مجتمعي لاستيعاب هذا الوافد الجديد مع حفاظ النظام القائم على أهم دعائمه وخصوصياته، فتم التعايش بالتالي بين المحلي والوافد دون حدوث أي ارتجاج في السير العادي للنظام. كما أن العملية في هذه النماذج تمت "خطوة. خطوة"، أي دون تسرع أو اندفاع مفرط، بل كانت العملية الديمقراطية على أساس ورش بناء يقتضي وجود أساس وأعمدة صلبة وتوازن وتناسق كي لا يختل البناء ويتساقط ويتلاشى نهائياً- كاليابان وماليزيا والهند والمغرب-.

المطلب الثاني: الديمقراطية مكتسبات عبر نضالات ذات خصوصية وطنية

إن اعتماد هذه المجتمعات للديمقراطية كنظام حكم لم يجعلها تنساق وراء فكرة الأنموذج الجاهز، بل أبانت تجاربها على أن الديمقراطية تتكيف حسب خصوصية كل مجتمع، فلا وجود لأنموذج حكم ديمقراطي قابل للاستعمال في كل المجتمعات، وهذا ما يجعل التباين قائماً حتى بين مجموعة من الأنظمة الغربية رغم أنه لا يجادل أحد في الطبيعة الديمقراطية لمؤسساتها. ولكن طبيعة وتاريخ ومكونات كل مجتمع فرضت نظام حكم يختلف عن أنظمة الحكم الأخرى.
من هنا يمكن القول إن الديمقراطية لا تقبل في عملية بنائها الاندفاع المفرط، بل هي عملية بناء متواصلة تقوم على أساس الحلول الوسط، فالديمقراطية كانت دائماً حركة إصلاحية في بدايتها، تقوم على مراكمة الإنجازات، ولكنها تؤدي في النهاية إلى ثورة مجتمعية. هذا واقع الدول الغربية واليابان، فهذه الأخيرة في نظرنا أكثر الدول ثورية نظراً لما حققته الديمقراطية في هذه المجتمعات من مكاسب على شتى الأصعدة مكنتها من أن تتبوأ موقعاً ضمن الدول المتقدمة والمتطورة، في حين أن الأنظمة التي تصف نفسها بأنها ثورية بدأت ثورية وانتهت محافظة ورجعية لأنها جعلت شعوبها في أدنى درجات التطور وأعلى درجات التخلف.
إن غياب الأنموذج- المثال- في الحكم الديمقراطي يمنح للمجتمع إمكانية المحافظة على مقوماته الأساس من مؤسسات وثقافات

وعادات وتقاليد وأعراف وتاريخ، وفي الوقت نفسه إقامة وإرساء آليات ديمقراطية تسمح بالتنوع في ظل الوحدة، وتمنح لأكبر عدد ممكن من المواطنين حق تسيير الشؤون العامة وتحديد الاختيارات الكبرى، مع ضمان حقوق الأقليات وعدم تهميشها.

لا مندوحة إذاً من الاعتراف بأن تباين المجتمعات وحرصها على عدم فقدان هويتها وخصوصيتها ، وفي الوقت نفسه إقامة نظام ديمقراطي لا يتجاهل تلك الهوية وتلك الخصوصية، يجعلنا أمام تعددية في الأنظمة الديمقراطية يساوي عددها عدد من آمن بها "تتعدد الديمقراطيات بتعدد الديمقراطيين". هذه الحقيقة لمسها المختصون بالحياة السياسية والثقافية لدول العالم الثالث وما تشهده هذه الدول من عملية تنمية سياسية، ومن هؤلاء المدير العام السابق لليونسكو فريدريكو مايور الذي قال بوجود مداخل متعددة للديمقراطية لا مدخل واحد، وهي النتيجة التي استقاها من خلال احتكاكه المباشر وتمعنه بالتجارب الديمقراطية في دول العالم الثالث، والفشل الذريع الذي مُنيت به تجارب ديمقراطية حاولت أن تكون نسخة طبق الأصل من الأنموذج الغربي.

فالقول إن العالم الحر- أوروبا وأمريكا الشمالية واليابان- عريقة في الديمقراطية مع تباين طبيعية كل نظام سيجعلنا نتساءل عن ماهية العناصر التي توجد بين مختلف تلك الأنظمة وتمنحها صفة الديمقراطية. إن ما يميز تلك الأنظمة هو اعتراف مؤسساتها بالحرية الفردية والجماعية، والحرية الفردية والجماعية لا قِبل لها بالوجود ما لم يكن العدد الأكبر قادراً على المشاركة في إيجاد المؤسسات المجتمعية وفي تغييرها130.

إذا كان المشترك الذي يوجد بين مختلف الأنظمة الديمقراطية العريقة هو أن الحكام ينتخبون عن طريق الشعب، والشعب يمارس دور الرقابة عليهم، ويمكنه تغييرهم إن أخلوا بالتزاماتهم، فإن هذا الأساس يمكن تكييفه حسب خصوصية كل مجتمع سواء من حيث قواعد الانتخاب أو من حيث إمكانيات المراقبة والمحاسبة أو من حيث توزيع السلطة والعلاقة بينها، إلا أن القواعد التي يتم بها تكييف هذا الأساس تشكل ثوابت أو مرجعية متفقاً عليها من قبل كل الفرقاء، ونعني بهذه الثوابت أو المرجعة نظام الحكم؛ ملكي أو جمهوري، خاضع لمبادئ الليبرالية أو الاشتراكية، نظام حزبي ثنائي أو تعددي. هذه تشكل ثوابت أساسية لا تكون محل نقاش أو مساومة، في حيث تبقى هناك ثوابت تأتي في الدرجة الثانية بعد الثوابت التي رأينا، وهي تتشكل غالباً من الاختيارات الكبرى التي يتم التوافق أو التراضي حولها بين مختلف الفرقاء، والتي يمكن أن تخضع لتعديلات ظرفية أو اضطرارية.

الديمقراطية وضغوط الاستحقاقات الخارجية

إن أي مسٍّ بمقومات وبثوابت النظام القائم على أسس ديمقراطية يتم بطرق غير ديمقراطية، ينزع عنه الصفة الديمقراطية، وإن أي

عمل يتم خارج تلك الثوابت يكون عملاً خارج الشرعية، وبالتالي يهدد النظام بالاختلال وعدم الاستمرارية، وهو ما لا يتلاءم مع طبيعة النظام الديمقراطي، لأن الديمقراطية تتوفر على آليات لتصحيح أخطائها وتطوير ذاتها، وما جرى في النمسا في انتخابات- فبراير 2000- يعدّ مؤشراً على ما سبق قوله.131.
ما عرفته النمسا في العام 2002، وفلسطين في العام 2006، ثم ما سمي بالسياسة الأمريكية لبناء الشرق الأوسط الكبير يعد مؤشراً على تحولات تعرفها الديمقراطية مفهوماً وممارسة يجب أن لا يخطئها أحد، وخصوصاً في الدول المزمعة الأخذ بنهج الديمقراطية. إنه مؤشر يحتاج إلى مقاربة جديدة للديمقراطية تأخذ بعين الاعتبار ما كان غير وارد كمُكوّن من مكونات الديمقراطية، وهو البعد الدولي، أو العالم الخارجي كمحدد في رسم السياسات الوطنية.
فما حدث في النمسا بداية العام 2002، هو أن الشعب النمساوي، وفي إطار ممارسته لحقه في حكم نفسه حسب آليات الممارسة الديمقراطية الغربية الأصلية أعطى نسبة 27% من الأصوات لحزب الحرية اليميني بزعامة يورغ هايدر، ما جعل لا خيار أمام مستشار النمسا من إعطاء الضوء الأخضر لتشكيل حكومة ائتلافية يشارك فيها حزب الحرية حسب مقتضيات الدستور، ولكن الصهيونية العالمية والاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية تحركوا بقوة مهددين باتخاذ عقوبات ضد النمسا إذ ما شارك حزب الحرية في الحكومة، وبالفعل نفذت العقوبات بعد قيام الحكومة الائتلافي، وتم لاحقاً إسقاط حكومة يورغ هايدر.
القراءة العابرة والمبنية على موقف مسبق من إسرائيل والغرب، سيفسر الأمر بأنه شكل من أشكال السيطرة والتأثير الصهيوني على سياسات الدول من حيث محاولة الصهيونية العالمية اعتبار معاداة السامية شرطاً نافياً للديمقراطية ومتناقضاً معها. هذا التفسير صحيح ولا شك، ولكنه نسبيٌ، لأنه من المعروف أن ليورغ هايدر مواقف وتصريحات وطنية متطرفة، ومن يتطرف وطنياً يصاب أحياناً بمرض معاداة الأجانب بشكل عام، ما يجعله يلتقي في بعض الأمور مع طروحات النازية، كما أن هايدر وحزبه لا يخفيان الاستياء من الممارسات الصهيونية، ومواصلة إسرائيل ابتزاز النمسا وأوروبا بذريعة التكفير عما فعله هتلر باليهود. إلا أن هذه القراءة للحدث تبقى ناقصة ولا تفسر الأمر بالشكل الذي يضعه في سياق التحولات العالمية لما بعد الثنائية القطبية، واستحقاقات العولمة الثقافية، وتحديداً في سياق التحولات التي بدأت تطرأ على الديمقراطية فكراً وممارسة.
الأمر نفسه حدث في مناطق السلطة، فضمن استحقاقات اتفاقية أوسلو تمت الدعوة لإجراء انتخابات في مناطق السلطة، وبالفعل

جرت انتخابات رئاسية وبرلمانية في العام 1996 بإشراف مراقبين دوليين وتحت متابعة دقيقة من الولايات المتحدة، وحصل ياسر عرفات رئيس السلطة الفلسطينية على أغلبية الأصوات، وبارك العالم هذه الانتخابات وتعاملت الولايات المتحدة مع الرئيس (أبو عمار) كرئيس منتخب، وتم استقباله على هذا الأساس في البيت الأبيض أربع عشرة مرة، ولكن عندما رفض أبو عمار الخضوع للشروط الأمريكية والإسرائيلية للتسوية، تمت محاصرته وعزله، ورفضت الولايات المتحدة التعامل معه، بل شككت في شرعيته السياسية، وتكرر الأمر بعد انتخابات يناير 2006 حيث فازت حركة حماس بأغلبية أهلتها لتشكيل حكومة، إلا أن العالم قاطعها لأنها في نظره لا تعترف بالشرعية الدولية وباتفاقات سلام وقعتها السلطة الفلسطينية، كما تم اتهامها بالإرهاب. هذا يطرح تساؤلات حول مصداقية الولايات المتحدة والغرب عندما يتحدثون عن الديمقراطية، وتساؤلات حول دور العوامل الخارجية في التحولات والممارسة الديمقراطية الداخلية.

لقرونٍ والديمقراطية فكراً وممارسة تُعرف وتُمارس كنظام حكم يقوم بمقتضاه المحكومون- الشعب- باختيار الحكام بحرية، وعلى الرغم من كل ما عرفته الديمقراطية فكراً وممارسة من تنقيحات وتطورات، ومن بعض الخصوصيات حسب ظروف المكان والزمان، إلا أنها بقيت أمينة على جوهرها، تجسد إرادة الأمة، وإرادة الأمة تتموقع سياسياً ونظامياً عندما يختار الشعب حكامه بحرية دون أي تدخل أو ضغط. والحرية المتضمنة في الديمقراطية ليست فقط حرية المواطنين كأفراد في اختيار الحكام وفي مراقبتهم ومحاسبتهم، بل تعني أيضاً حرية الأمة بكاملها في اختيار حكامها ونظامها السياسي، وهذه الحرية الأخيرة نصت عليها المواثيق الدولية التي اعتبرتها ركناً أساساً من أركان مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها.

لا شك أن مبدأ الحرية المتضمن في الديمقراطية لا يعني الحرية المطلقة التي هي رديف لشريعة الغاب أو الفوضى، بل هي الحرية التي تقوم على ثوابت وأسس، وهي المرجعية التي منها تُستمد الحرية وتُمارس، ومنها تسن القوانين وتقام المؤسسات، إلا أن هذه الثوابت أو المرجعيات يضعها الشعب من خلال مؤسساته ودساتيره ويغيرها متى تقتضي الضرورة، وتأسيس المرجعيات ومراجعتها أو تعديلها يتم أيضاً بالطرق الديمقراطية.

عبر تاريخ الديمقراطية كنظام حكم، كانت المحددات الوطنية الموجه الوحيد في رسم حدود وتخوم ومكونات الديمقراطية، وكان أي تدخل خارجي أو ضغط للتأثير على حرية الشعب في اختيار حكامه يعد تدخلاً خارجياً يستحق الإدانة والشجب.

لا غرو إذاً أن الغرب كان لعقود وهو يتعايش مع نظم غير ديمقراطية؛ شيوعية كانت أو عسكرية أو دكتاتورية، حيث كان

يعتبر طبيعة نظام الحكم هو شأن داخلي لكل دولة وأمر من أمور السيادة، وذروة ما كان يفعله هو التحرك محتجاً إذا حدث ما يعتبره انتهاكاً صارخاً لحقوق الإنسان، وحتى في هذه الحالة كانت المصالح تلعب دوراً في تحديد مفهوم الانتهاك الصارخ لحقوق الإنسان.

لا شك أن الدول الغربية حاولت منذ بداية الحرب الباردة، وظهور فكرة الوحدة الأوروبية ومباشرة صيرورتها واقعاً، أن توجد معايير أو قيم مشتركة ما بين القوى السياسية التي تتقاسم فضاء التنظير والممارسة السياسية. حدث هذا على مستوى البلد الواحد، في ألمانيا الغربية في منتصف الخمسينيات، وفي الولايات المتحدة في العهد المكارثي132، حيث تم حظر أو التضييق على الأحزاب الشيوعية واليسارية المتطرفة باسم الحفاظ على قيم المجتمع الليبرالي، كما حدث على مستوى دول الحلف الأطلسي كمجموعة عندما تكتلت دول الحلف لمواجهة ما سمته أممية الإرهاب وخطر المد الشيوعي المهدد للديمقراطيات الغربية أو العالم الحر، إلا أن هذه السياسات كانت محدودة وتجد كثيراً من التحديات.

الديمقراطية والعولمة: أية علاقة؟

لم يكن سقوط نظام الثنائية القطبية مجرد سقوط لقوة الاتحاد السوفييتي العسكرية التي كانت تواجه قوة حلف الأطلسي، بل كان أيضاً سقوطاً لخطوط دفاعية ومقاومات ذات طبيعة فكرية وسياسية وقانونية كانت تحُول دون أن تصبح الديمقراطية بأنموذجها الغربي نظاماً عالمياً. لقد شرَّعَ سقوط المعسكر الاشتراكي وتوابعه الباب نحو العولمة بكل أبعادها بما فيها الثقافية والسياسية، وكان نشر الديمقراطية بثوابتها الغربية على رأس أولويات الثقافة المعولمة. مؤشرات عولمة الديمقراطية الغربية كثيرة؛ منها تزايد حالات التدخل الإنساني، واستعمال المؤسسات المالية الدولية كأداة ترهيب وترغيب الدول لفرض قيم الغرب السياسية والاقتصادية، وحصار ومعاقبة الدول التي ترى الدول الغربية وخصوصاً الولايات المتحدة أنها تخرج عن قواعد الممارسة الديمقراطية، وكذا استعمال الثورة التقنية والمعلوماتية كالفضائيات والإنترنت.

انتصار الغرب- نصر دون حرب- على المعسكر الاشتراكي أعطاه الحق لأن يصوغ قِيماً وثوابت لديمقراطية أرادها أن تسود العالم، قيماً وثوابت تنبع من قيم الغرب ذاته وما يتفق مع مصالحه، كما أن هذا الانتصار أعطاه الحق بالتدخل إذا ما حاد نظام ما عن هذه الثوابت حتى وإن كان نظاماً ديمقراطياً بالمفهوم "التقليدي"- ونحن هنا نقصد بالتقليدي ما قبل انهيار المعسكر الاشتراكي- أي حتى وإن كان الشعب هو الذي انتخب حكامه. هكذا أصبحت العولمة الثقافية- القيم الديمقراطية العالمية- من ثوابت الديمقراطية،

وإذا ما انتخب الناس بطرائق الديمقراطية أناساً من خارج هذه الثقافة، فالأولوية وبالتالي الغلبة يجب أن تكون لثوابت ديمقراطية/ العولمة على ديمقراطية/ إرادة الأمة، الأمر نفسه مع المفاهيم الغربية الأخرى، مثل معاداة السامية، وحقوق الإنسان، والإرهاب. كل هذه المفاهيم أصبحت لها صياغات ودلالات غربية تشكل جزءاً من ثوابت الديمقراطية، وانتهاكها يعطي للغرب، وخصوصاً زعيمة النظام الدولي الجديد، الحق بالتدخل.

هناك مؤشرات على صيرورة المحددات الخارجية مكوناً من مكونات الديمقراطية أو صيرورة الاعتبارات الخارجية عامل ضغط على التحولات الديمقراطية وخصوصاً في دول الجنوب، فالديمقراطية لم تعد مجرد نظام حكم، مبدأه إرادة الأمة وحق المحكومين باختيار حكامهم، بل أصبحت نظاماً كونياً يتطلب تكيّفه مع المحيط الدولي، لا يعني ذلك التسليم بالتدخل الخارجي، بلي يعني تحديات غير مسبوقة باتت تواجه بناء ديمقراطية حقيقية تعبر عن إرادة الأمة.

هل يمكن للعنف أن يكون مدخلاً للانتقال الديمقراطي؟

هناك إشكال يُطرح في بعض الحالات التحولَ الديمقراطي، وهو: ألا يمكن للعنف الشعبي أن يكون الحاضنة التي منها ينطلق المسلسل الديمقراطي، وبالتالي سيكون جزءاً من النظرية الديمقراطية؟ بمعنى إذا كان النظام القائم لا يؤمن بالديمقراطية، ويمنع كل تحول ديمقراطي، ويقاوم كل تغيير، ألا تصبح عملية إسقاط النظام القائم بالعنف الشعبي والمسلح، أو عن طريق الانقلاب أمراً لا مندوحة عنه؟ وبالتالي يصبح العنف الشعبي أو الثورة مدخلاً للديمقراطية؟ لا توجد إجابة قاطعة في الموضوع، ولا تسعفنا التجارب التاريخية كثيراً في تأكيد وجود تلازم بين النهجين، ذلك أن الثورات التي عرفتها المجتمعات الغربية كالثورة الفرنسية والثورة الإنجليزية والثورة الأمريكية لم تكن على الدرجة نفسها في فتحها الأبواب أمام التحول الديمقراطي، وإن كانت بشكل عام خدمت الديمقراطية ولو بعد حين بما جاءت به من قيم المساواة والحرية، بل يمكننا القول إن هذه الثورات وكل أشكال العصيان والإضرابات العمالية هي جزء من بناء صرح الديمقراطية ما دامت تعبر عن مطالب شريحة واسعة من الناس ولا تتناقض في مبادئها وأهدافها مع الديمقراطية. ومع أن البرتغال واليونان مثلاً سابقتان في انتقال ديمقراطي عن طريق الانقلابات العسكرية حيث تم الانتقال نحو الديمقراطية على أثر انقلاب العسكر في العام 1974 إلا أن النظرية الديمقراطية التقليدية لا تؤمن إلا بالعمل السلمي، وتقصي العنف من مجال اهتماماتها.

ولكن الموضوع يثار بالنسبة لدول العالم الثالث؛ فهذه المجتمعات لم تعرف تطوراً طبيعياً، وتحديث المجتمع يواجَه أحياناً بمعوقات

تفرض عملاً عنيفاً لإزالتها، ومن هنا نلمس تعدد الثورات والانقلابات وأعمال العنف السياسي التي كثيراً ما تأخذ طابعاً قبلياً أو دينياً، وكلها تزعم أنها تقوم باسم الشعب ولمصلحته؟ وعليه يمكن القول إن من الممكن أن تكون الثورة أو الانقلاب العسكري مدخلاً للديمقراطية إذا كان قادة الثورة أو الانقلاب يؤمنون بها، ومستعدين للتخلي عن الحكم بعد إسقاط النظام السابق المرفوض شعبياً. ولكن شرط الاعتراف بالثورة كمدخل للتحول الديمقراطي، أن تكون ثورة وطنية وليس مجرد انقلاب مدعوم بقوى خارجية، وأمامنا أنموذجا أفغانستان ثم العراق، حيث بررت الولايات المتحدة حربها في هذين البلدين، بمحاربة الإرهاب والقضاء على أنظمة مستبدة وغير ديمقراطية، وأن هدفها هو إقامة أنظمة ديمقراطية، ووجدت الولايات المتحدة دعماً من قوى المعارضة في هذين البلدين الذين برروا مساندتهم للحرب ضد بلدانهم، بأن الحرب هي الطريق الوحيد للقضاء على الاستبداد وإقامة الديمقراطية. ومع اندلاع الثورات في تونس، ومصر، ثم في ليبيا بداية العام 2011، أثيرت الأسئلة مجدداً حول قدرة الثورات على إحداث تحول نحو الديمقراطية، وحول جدية الغرب في هذا التحول بعد تبنّيه لهذه الثورات بل والتدخل العسكري المباشر في مجرياتها كما جرى في ليبيا. ولكن أثبتت الأيام أن أمريكا غير حريصة على مصلحة الشعوب وغير معنية بإقامة أنظمة ديمقراطية بقدر اهتمامها بمصالحها في المنطقة.

غياب أنموذج مثالي للحكم الديمقراطي وصعوبة إعطاء تعريف محدد ودقيق للديمقراطية وكذا لاعتبارها مجموعة من المبادئ والقواعد، يجعلنا نتوصل إلى خلاصة مفادها أن الديمقراطية ليست إلا أقل الأنظمة سوءاً (كما قال تشرشل)، وهذا ما يمكن فهمه من خلال المقارنة التي نقيمها مع الأنظمة النقيض، أي الأنظمة الاستبدادية والتسلطية الديكتاتورية، بل إن عملية تحديد مدلول النظم الديمقراطية قد يتم من خلال الأنظمة النقيض. فإذا كان الفكر السياسي قد ظل يبحث عن تصور شامل للديمقراطية وأن هذا التصور قد اصطدم بواقع المجتمعات، فإن صعوبة التماثل بين النظرية الديمقراطية والتطبيق الديمقراطي يجعل هذا الأخير يبتعد عن أن يكون نظاماً مثالياً للحكم، ويبقى بالتالي أقل الأنظمة سوءاً كما رأينا، وهذا الأمر لا يقتصر على الديمقراطية فقط، بل يهم كل المثل والقيم السامية بما فيها الديانات، فما بين المثال والواقع فجوة، وهو أمر إيجابي لأن وجود هذه الفجوة يشعر الإنسان بوجود نقص، ما يجعله دائم العمل على ملء الفجوة وإتمام النقص وهو ما لا يحدث، وبالتالي تصبح الحياة سعياً متواصلاً نحو الكمال، وحيث أن الكمال لله وحده، فالحياة تبقى نضالاً متواصلاً إلى أن يرث الله الأرض وما عليها.

الديمقراطية والرخاء الاقتصادي

وقبل الانتقال إلى محطة أخرى من هذا البحث، لابد من إثارة موضوع لا يقل أهمية عما سبق، وهو أن كثيراً من المعجبين بالديمقراطية من شعوب العالم الثالث لم ينبهروا بها، لأنها مجرد نظام حكم سياسي يتيح من الحرية أكثر من غيره من الأنظمة. إن الإعجاب بالديمقراطية الغربية تداخل فيه السياسي مع الاقتصادي مع العلمي، وكثير من المعجبين بالديمقراطية الغربية لم يروا فيها الجانب السياسي فقط، بل رأوا أكثر من ذلك وأهم، وهو الرفاهية التي يعيشها الإنسان الغربي والمستوى الثقافي المرتفع، أو بمعنى آخر؛ أنهم لم ينبهروا بالنظرية، بل بما ينسب إليها من منجزات.

لقد اعتقد البعض أن الديمقراطية هي التي تجلب تلقائياً الرفاهية والثقافة والعلم والتحضر. ومما لا شك فيه أن من خصائص الديمقراطية في الغرب، ومما ساعد على نجاحها، هو أنها تصاحبت مع ثورات صناعية ودينية وعلمية، ما ولّد اعتقاداً بتلازم هذه الأمور، فيما الواقع يقول إن الديمقراطية بما هي الوسيلة لإيصال الأفضل من الشعب لسدة الحكم قد تساعد على خلق شروط الإقلاع الاقتصادي وتحديث بنيات المجتمع، ولكن يجب تبديد الوهم بأنها البلسم الشافي الذي سيحل كل مشاكل التخلف بمجرد اتخاذ قرار التحول الديمقراطي. ومع ذلك، فإن الديمقراطية الحقيقية تؤدي إلى العدالة الاجتماعية وإلى ضمان حقوق الفئات الفقيرة، وخلق حالة من الاستقرار تمهد للإقلاع الاقتصادي.

لقد أظهرت حالات معاصرة أن الديمقراطية ليست مطلباً ملحاً عند بعض الشعوب، لا عند الحكام ولا عند المحكومين، وهذا يظهر في الدول الغنية النفطية مثلاً، فحالة الرفاهية التي تعيشها هذه المجتمعات جعلتها تقصي من سلم اهتمامها الديمقراطية وهموم المشاركة السياسية. من جهة أخرى أظهرت تجربة الصين أن التقدم العلمي والتكنولوجي يمكنه أن يتحقق بدون ديمقراطية. أما بالنسبة إلى علاقة العلمانية بالديمقراطية فلا نعتقد أن من الصحيح القول بتناقض الدين مع الديمقراطية، وما جرى في الغرب المسيحي خلال القرون الوسطى من تصادم عنيف ما بين الديني والدنيوي لا يعود إلى أن المسيحية كديانة كانت متناقضة مع النهضة والديمقراطية، بل الخلل كان في ممارسات لرجال دين فسّروا المسيحية بما يخدم مصالحهم كطبقة. وواقع الكيان الصهيوني اليوم يعطينا دليلاً على ما نذهب إليه؛ فهذا الكيان من أكثر أنظمة العالم أصولية وتوظيفاً للدين في الحياة السياسية، وهو الدولة الوحيدة التي تعطي جنسيتها على أساس الدين، ومع ذلك فاليهودية تتعايش مع تجربة ديمقراطية متميزة. واليابان تعطينا أنموذجاً لتجربة ديمقراطية كيّفت مبادئ الديمقراطية مع الثقافة اليابانية التقليدية، فالديمقراطية والتحديث لم يلغيا الخصوصية الثقافية، وتعتبر التجربة التركية مع حزب العدالة

والتنمية مثلاً حديثاً على إمكان التوفيق بين الديمقراطية والإسلام.

المبحث الثالث الديمقراطية تجدد نفسها

كقانون عام، يوجد تفاوت ما بين الفكر والواقع، أو بين تصور الشيء وحقيقته المستمدة من الواقع أو تثبته الممارسة، وقياساً هناك تباين كبير بين تصور الديمقراطية وواقعها كممارسة. فقد وقَرَ بالعقل السياسي الشعبي، كما ثَبَتَ بالنص المدرسي والأدبي السياسي، بأن الديمقراطية Democracy تعني حكم الشعب أو حكم الأغلبية للأقلية. هذا هو الأصل اللغوي والتاريخي المستمَد من تجربة الحكم في دولة المدينة في أثينا حوالي القرن السادس قبل الميلاد.

هذا المعنى المثالي والأخلاقي-حكم الشعب- إضافة إلى ترافق الديمقراطية المعاصرة مع مجتمعات الحداثة والثورة الصناعية ومجتمعات الرفاهية، كان وراء توق كل الشعوب للديمقراطية معتقدة بأنها المُخلص مما هي فيه من تخلف وقهر، وكان وراء عدم قدرة الأنظمة على معارضة التوجهات الديمقراطية، وإلا ستبدو وكأنها ضد إرادة الشعب ومع استمرار حالة الفقر والتخلف وانسداد أفق التغيير.

المطلب الأول: من ديمقراطية الكم- كثرة عدد المشاركين- إلى ديمقراطية الكيف- فاعلية المشاركين

داخل الديمقراطيات الغربية133 يوجد نقاد يشككون بأن الشعب في الأنظمة الديمقراطية القائمة هو الذي يحكم، بل يقولون إنه ليس من الضروري أن يحكم الشعب لنكون أمام نظام الحكم الأصلح. سنتوقف قليلا عند نظرية النخبة وروادها فهؤلاء يرفضون بالمطلق مقولة حكم الشعب لنفسه ويقولون بأنه لا اليوم ولا عبر التاريخ كان الحكم للشعب أو للأغلبية بل كانت الأقلية أو النخبة هي التي تحكم،ولكنهم يقرون بأن النخب الحاكمة اليوم توظف الشعب للوصول للسلطة ولكنها تراعي مصالح الشعب وهي في السلطة 134.

جيوفاني سارتوري Giovanni Sartoفي مؤلفه (نظرية ديمقراطية) Democratic Theory، ينتقد المفاهيم الكلاسيكية

للديمقراطية التي تُضخِّم من أهمية ودور الشعب في الممارسة السياسية، وهو يرى أن الخطر على الديمقراطية لا يأتي من الدكتاتورية أو الأرستقراطية، بل من تدخّل الشعب في عمل النخبة السياسية، وعرقلة قيامها بحقها الطبيعي في الحكم، وعليه، يطالب ببقاء السلطة السياسية بيد النخبة الحاكمة ما دامت تتوفر على عناصر الامتياز والتفوق الذي يعترف لها به الجميع135.

ومن هنا يرى سارتوري أن دور النخبة في المجتمع يجب أن يكون كبح جماح الأغلبية، فترك العنان للشعب باسم الديمقراطية سيؤدي إلى الغوغائية التي تطيح بالاستقرار السياسي، وفي رأيه لا تعارض ما بين حكم النخبة والديمقراطية، فالديمقراطية في نظره هي: "عملية اتخاذ قرارات يستجيب فيها القادة لتفضيلات المقودين-المحكومين-"136. فالمهم بالنسبة له ولكل منظري النخبة ليس حكم الشعب، بل ضمان الاستقرار السياسي في المجتمع حتى تتمكن الدولة من مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. كما استنتج أن الحديث عن دور الجماهير في المجتمعات الغربية المعاصرة هو مردّ خرافة، فالجماهير ليس لها دور سياسي ويجب أن لا يكون، وأقصى ما تقوم به هو كفالة عمل الآلية الانتخابية بفعالية، بل ذهب به الأمر إلى القول إن ما يهدد الديمقراطية هي الأغلبية التي تعرقل عمل الصفوة السياسية وتمنعها من القيام بممارسة حقها الطبيعي في الحكم، وعليه يطالب سارتوري ببقاء السلطة بيد النخبة الحاكمة المتوفرة على كل أسباب الامتياز المعترف بها من الجميع، حتى لو تمت التضحية بديمقراطية حكم الشعب، فالانتخابات ليست دائماً حكماً عادلاً، لأن هناك عوامل متعددة تؤثر على نزاهتها137. ولذا يقلِب سارتوري المعادلة، فالسلطة أو مركز القرار لا يتجه من أسفل إلى أعلى كما تقول الديمقراطية المثالية، بل من أعلى إلى أسفل: "إن الناخب العادي لا يقوم بفعل، بل برد فعل. إن التوصل للقرارات السياسية لا يتم من قبل الشعب "السيد"، إنما تقدم هذه القرارات إليه إذ إن عملية تكوين الآراء لا تبدأ من الشعب، بل تمرر من خلاله".138.

في السياق نفسه يرى كارل مانهايم K. Mannheim أن وظيفة المواطن العادي تنحصر في قيامه باختيار الحكام، وليس من الضروري أن يشارك مباشرة في ممارسة السلطة.139 مفكر آخر من المدرسة نفسها، ويعتبر من أشد المعارضين لفتح المجال أمام الشعب للمشاركة السياسية بلا ضوابط، إنه الاقتصادي وعالم الاجتماع جوزيف شومبيتر Joseph Schumpeter، ففي كتابه "الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية" وفي محاولة لإثارة النقاش حول أزمة النظام الرأسمالي، انتقد المفهوم الكلاسيكي للإرادة العامة الذي صاغه روسو، مشككاً بقدرة الشعب على إدارة الشؤون العامة للدولة، وهو يقترح بدلاً من ديمقراطية (حكم الشعب) ديمقراطية (حكم معتَمَد من الشعب) أو حكم (لصالح

الشعب).
تحت عنوان (هل تستطيع الرأسمالية البقاء؟) يقول شومبيتر Schumpeter إن الديمقراطية ليست غاية في حد ذاتها، ولكنها طريقة أو نمط من التنظيم تكفل الوصول إلى قرارات سياسية تشريعية وإدارية صائبة، أو هي تقنية للحكم أكثر فعالية من غيرها، وقد ركز اهتمامه على حصر حق المواطن السياسي في انتخاب القادة والحكام، والحق في النقاش، دون أن يصل الأمر إلى التدخل في الأمور السياسية التي أسندت إلى الحكام وحدهم، فالحكم على فعالية النظام السياسي الديمقراطي لا يقاس من خلال نسبة المشاركة الشعبية، بل من خلال وجود قيادة سياسية ناجحة وفعالة، وكأن شومبيتر يريد القول إن الديمقراطية كنظام حكم ليس غاية، بل وسيلة وهو كلام صحيح. وحددت شروط النظام الديمقراطي الناجح فيما يأتي:

1. جودة النخبة السياسية.
2. عدم توسيع المدى الفعال لقرار السياسيين أكثر من اللازم.
3. قدرة الحكومة على السيطرة وعلى توجيه الجهاز البيروقراطي وضمان فعاليته.
4. التعامل بروح سلمية وبمرونة ما بين النخب وبعضها البعض، ووضع حد لتدخلات الهيئة الناخبة في العمل السياسي بعد اختيارها للهيئة الحاكمة.

أما تعريفه للديمقراطية فهي: "اتخاذ التدابير المؤسساتية من أجل التوصل إلى القرارات السياسية التي يكتسب الأفراد من خلالها سلطة اتخاذ القرار عن طريق التنافس على الأصوات".140 في السياق نفسه يذهب أوستروغورسكي، ففي كتابه "الديمقراطية والأحزاب السياسية" يقول: "إن الوظيفة السياسية التي تضطلع بها الجماهير في ديمقراطية ما لا تقوم على حكمها لهذه الديمقراطية، بل الأرجح أنها لن تكون قادرة على ذلك على

الإطلاق.. فسواء كنا حيال ديمقراطية أو حيال أوثقراطية، فإن الحكم لن يكون إلا من قِبَل أقلية ضئيلة العدد، والميزة الطبيعية التي تختص بها السلطة مهما كان نوعها هي مركزيتها، شأنها في ذلك شأن قانون الجاذبية في النسق المجتمعي. لكن من الواجب الوقوف في وجه الأقلية الحاكمة، فوظيفة الجماهير في ديمقراطية ما لا تقوم على تولي الحكم، بل على تخويف الحكومات".141.

كما نجد كاتباً معاصراً هو روبرت دال142 - سبق الإشارة إليه- الذي يرى أن الحكم الأفضل هو حكم الأوصياء أو حكومة المؤهلين لأنهم أكثر قدرة على فهم مصالح المجتمع وتحسس احتياجاته وحل مشاكله، بينما الغالبية من الناس يجب أن تُستَثنى من حق ممارسة السلطة لأنها إما جاهلة بالمصلحة العامة وبالأمور الإستراتيجية (كالطاقة النووية مثلاً) أي أنها غير مؤهلة أو كفئة لممارسة الحكم، أو أنها منشغلة بهموم الحياة العادية وغير مكترثة بالأمور العامة والسياسية. ويتساءل روبرت دال: "من هم الأفضل تأهيلاً لتولي الحكم؟ هل تتم حماية مصالح الناس الاعتياديين من قِبَلهم شخصياً وعن طريق ما يتخذون من إجراءات خلال العملية الديمقراطية. أم من قِبَل مجموعة من القادة الأخيار القديرين الذين يتمتعون بقدر غير عادي من المعرفة والفضيلة؟"143، وهو يرى بأن ليس على الديمقراطية أن تقتل مواهب المتفوقين أو عدم إسناد الأمور المهمة للنخبة المتفوقة والمتخصصة فيها، حيث يقول: "إن للخبرة والمهارة أهمية بالغة في الواقع بحيث أن أنظمة حكمنا عرفت بكونها كيانات حكم تجمع بين الديمقراطية (حكم الشعب) والميرتوقراطية (حكم المؤهلين)".144.

مما سبق، نلاحظ أن شروط نجاح الديمقراطية المعاصرة لم تعد تقاس بنسبة المشاركة السياسية أو بعدد الأحزاب القائمة أو بوجود انتخابات دورية حتى وإن كانت نزيهة، بل بالقدرة على خلق التوافق بين مكونات المجتمع وبعضها البعض من جهة وبين المجتمع والحاكم من جهة أخرى وبمدى فعالية مؤسسات النظام السياسي وخصوصاً مؤسسة القيادة، ومن هنا فقد تعددت شروط قيام نظام ديمقراطي/ من مفكر إلى آخر والمشترك بينهم هو استبعاد فكرة المشاركة السياسية الشعبية الواسعة كعنصر إيجابي وحيد للقول بوجود ديمقراطية.

الموجة الثالثة للديمقراطية

منذ السبعينيات أخذ المفكرون يولون اهتماماً بالتحولات الديمقراطية في الأنظمة خارج إطار الديمقراطيات الغربية التي أنتجتها مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، واتجهوا بأنظارهم لما يجري في النظم الدكتاتورية، فنجد المفكر الأمريكي صمويل هانتغنتون (Samuel Huntington 2008 - 1927)يعالج خصوصيات الانتقال من النظم الدكتاتورية إلى الديمقراطية

متجاوزاً بذلك الجدل الذي أثاره أنصار نظرية النخبة الذين ركزوا على ما اعتبروه أزمة الديمقراطية الغربية في المجتمعات الديمقراطية الغربية، ليولي اهتماماً لأزمة النظم الدكتاتورية التي بدأت تتفاقم وظهور ملامح تحول نحو الديمقراطية. فبعد أن تناول هانتغتون تاريخ الديمقراطية بدءاً من دولة المدينة إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، قال إن العالم يشهد الموجة الثالثة للديمقراطية145، وهو بذلك يستحضر ما جري في العام ا 1974 في البرتغال ثم إسبانيا واليونان من انهيار لأنظمة الحكم العسكرتارية والدكتاتورية حيث يقول: "بدأت الموجة الثالثة من التحول الديمقراطي في العالم الحديث بعد خمس وعشرين دقيقة من منتصف ليلة الخميس 25 أبريل 1974 في لشبونه بالبرتغال"146، وهو يشير إلى الانقلاب العسكري الذي أطاح بالحكم الديكتاتوري لمارشيلو كاتيانو،والملاحظ هنا أن هنتنغتون يرى أن الانقلاب العسكري يمكنه أن يكون مدخلا للديمقراطية.147.

يرى هنتنغتون أن خمسة متغيرات لعبت دوراً في إحداث الموجة الثالثة للديمقراطية وهي:

1. تآكل شرعية النظم الشمولية.
2. النمو الاقتصادي غير المسبوق الذي عرفته الستينيات.
3. التغيرات في دور وعقائد الكنيسة الكاثوليكية والدين بشكل عام.
4. المتغيرات الخارجية ومنها دعم حقوق الإنسان.
5. "كرات الثلج" أو التداعيات التي نتجت عن تطور وسائل الاتصال.148

المطلب الثاني: الموجة الرابعة للديمقراطية والحكم الصالح

لأن المجتمعات والنظم السياسية لا تعرف السكون، بل هي في

حالة تحول، سواء أكانت النظم موسومة بالديمقراطية أو النظم غير الديمقراطية، ولأن التحول نحو الديمقراطية في كل مرحلة يتأثر بالواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي للمجتمعات، فقد نعتَ بعض المفكرين التحولات الجديدة نحو الديمقراطية بالموجة الرابعة للديمقراطية، وهو إقرار بصحة ما ذهب إليه هنتنغتون من أن الديمقراطية تطرأ على المجتمعات على شكل موجات. ارتبط الحديث عن الموجة الرابعة ببعض الأسماء أهمها لاري ديموند Larry Diamond، ومايكل ماكفول Machael McFaul 149، فهذا الأخير درس بعمق التحولات التي تشهدها دول المعسكر الاشتراكي سابقاً، وكذا تعثر الديمقراطية في الشرق الأوسط150، فبعد أن أشار إلى أن الموجة الثالثة لم تنتج بالضرورة أنظمة ديمقراطية مستقرة بل أوجدت أحياناً أنظمة هجينة تجمع ما بين ديمقراطية شكلية وبعض مظاهر الاستبداد، ولا يخفي ماكفول تحيزه للسياسة الرسمية الأمريكية ورؤيتها لنشر الديمقراطية في الشرق الأوسط،يخلص ماكفول إلى أن الانتقال إلى الديمقراطية يحتاج لشروط بعضها خاص بطبيعة النظام القائم والبعض خاص بقوى المعارضة، وقد حدد هذه الشروط بما يأتي:

1. نظام شبه قمعي.
2. تلاشي شعبية رأس النظام.
3. اتحاد المعارضة.
4. فريق مستقل لمراقبة الانتخابات.
5. عدد من المنافذ الإعلامية المستقلة.
6. تعبئة الجماهير.
7. انقسام وسط قوات الأمن.

هل أصبح الحكم الصالح بديلاً عن الديمقراطية؟

تواكباً مع تنظيرات الموجة الرابعة، ظهرت في السنوات الأخيرة مصطلحات جديدة كالحكامة Governance أو الحكم الصالح Good Governance، ونعتقد أنه يجب وقف تصنيف المجتمعات ما بين ديمقراطية وغير ديمقراطية، بل بين حكم صالح وحكم غير صالح، ما دامت كل النظم السياسية، وخصوصاً في دول الجنوب تقول إنها ديمقراطية. اليوم أصبحت الديمقراطية مجرد مكون من مكونات الحكم الصالح. الهيئات والمنظمات الدولية الأكثر استعمالاً وتعريفاً للحكامة والحكم الصالح، وخصوصاً في تعاملها مع دول الجنوب من حيث الحكم على مدى أخذها بقيم

الحداثة والانفتاح واحترام حقوق الإنسان. لم تعد الدول المتقدمة والمنظمات الدولية تعتمد التصنيف التقليدي للنظم السياسية ما بين ديمقراطية وغير ديمقراطية، بل تأخذ بمقاييس ومؤشرات أكثر شمولية، إن كانت تمثل اعترافاً بخصوصية مجتمعات دول الجنوب واستعداداً لتفهم هذه الخصوصية، وتسهيل عملية الانتقال المتدرج نحو الديمقراطية، إلا أنها لا تخلو من خبث سياسي أو مصلحيه سياسية حيث تسعى هذه الدول والمنظمات لتوجيه عملية التحول بما يتوافق مع قيم ومصالح الغرب وبما يجعل المجتمعات الثالثية ونخبها السياسية والاقتصادية أكثر ارتباطاً واعتمادية على الغرب. وهذا التوجه هو (الحكم الصالح) Good Governance أو الحكامة. صحيح أن الديمقراطية مكون رئيس في هذا الحكم، ولكنها ليست الوحيدة لقيام هذا الحكم، إضافة إلى تعامل مفهوم المجتمع الصالح مع الخصوصيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للشعوب.

يبدو أن توجه المنظمات والهيئات الدولية لتجاوز التقسيم التقليدي للدول والنظم السياسية إلى أنظمة ديمقراطية وأنظمة غير ديمقراطية انبنى على حقيقة وجود عشرات المجتمعات، وخصوصاً في دول العالم الثالث، تواجه تحديات داخلية وخارجية تحد من قدرتها على التجاوب مع الاستحقاقات الديمقراطية- ثقافية واقتصادية- كما يعرفها الغرب المتقدم، وبالتالي سيكون من الظلم تصنيفها تلقائياً كأنظمة غير ديمقراطية بما يتضمنه ذلك من حكم قيمة سلبي على هذه المجتمعات والنخب الحاكمة وغير الحاكمة التي تناضل من أجل تغيير حياة الناس للأفضل، إضافة إلى أن كثيراً من النخب السياسية في أنظمة سياسية غير الديمقراطية أسست وبنوع من التلفيق، المعتمد على الإعلام وشكلانية المؤسسات والمال السياسي، أنظمة تبدو ديمقراطية، ولكنها لم تغير كثيراً من حياة الناس ولم توفر حياة كريمة لهم. هذا التوجه نحو اعتماد مفهوم الحكم الصالح أصبح يُعتمد من الدول المتقدم في تعاملها مع دول الجنوب، كما أخذ به تقرير التنمية الإنسانية العربية الصادر عن الأمم المتحدة، حيث عرف الحكم الصالح بأنه الذي ".. يعزز ويدعم ويصون رفاهة الإنسان، ويقوم على توسيع قدرات البشر وخياراتهم وفرصهم وحرياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولا سيما بالنسبة لأكثر أفراد المجتمع فقراً وتهميشاً".

لا يعني اعتماد مصطلحي الحكم الصالح والحكامة تجاوزاً كلياً لمتطلبات الديمقراطية، ولكنهما يؤكدان على أن الانتخابات والمؤسسات الديمقراطية لوحدهما لا يحققا التنمية الشمولية، ولا يحدثان التحول المطلوب في بنيان المجتمعات، وخصوصاً في دول العالم الثالث. يرى لاري دياموند أن النظام الديمقراطي الحقيقي هو الذي يأخذ بمتطلبات الحكم الصالح وهي:

1. هيئة قضائية فاعلة ومستقلة، أي التأكيد على فصل السلطات.
2. وجود هيئات مستقلة للمحاسبة وضمان الشفافية وتلقي شكاوى المواطنين، أيضاً مؤسسات اقتصادية كالبنك المركزي.
3. ضمان أن تمثل الأحزاب والمجالس النيابية الشعب تمثيلاً صحيحاً وأن تكون أمينة ومفتوحة وتستجيب للمشاركة العامة ومتصلة بالمصالح المجتمعية على اختلاف أنواعها.
4. خدمة مدنية أو جهاز بيروقراطي يتمتع بالكفاءة والإخلاص.
5. أهمية وجود مجتمع مدني حقيقي يجمع ما بين الاستقلالية عن الدولة واحترامها بحيث يكمل بعضهما البعض الآخر لضمان تحقيق التنمية.
6. وجود ثقافة حاضنة لكل ما سبق تقوم على أساس الالتزام بالشرعية وبثوابت الأمة أو الصالح العام وخصوصاً من طرف الحكام والنخب.

في سياق العلاقة نفسه ما بين الديمقراطية والحكامة، يرى الكاتب

المغربي يحيى اليحياوي أن الحكامة "تضع الديمقراطية التمثيلية (البرلمانية عموماً) في محك من أمرها ليس فقط باعتبارها إياها مركزة لآليات اتخاذ القرار ولا لكونها تحتكر (لدرجة الاستصدار) سلطة الولاية على الشأن العام، ولكن أيضاً كونها تحجر على قضايا الشأن المحلي والجهوي التي غالبا ما يكون أمر البث فيها من صلاحيات مجالس منتخبة"، وبالتالي فالحكامة تعتبر تجاوزاً بنيوياً للمرتكزات الشكلية للديمقراطية وتحدياً لها "ولكأن الديمقراطية هي آخر المُفَكر فيه من لدن الحكامة، بل قد لا تعدو أن تكون مكوناً من مكوناتها لدرجة تبدو معها الحكامة هي الأصل والديمقراطية هي الفرع.. أي أن الحكامة ("الجيدة" تحديداً) هي التي تقود، نهاية المطاف، إلى "الديمقراطية- الحق" وليس العكس."151.

الباب الثاني النظرية السياسية في عالم مغاير

(العالم العربي أنموذجاً)

في الباب الأول تناولنا الجانب المفاهيمي والأبستمولوجي من النظرية السياسية منطلقين من فرضية أن النظريات العلمية بشكل عام لها قابلية التعميم والقدرة على فهم وتفسير الظواهر حتى في مجتمعات متغايرة، مع نسبية التعميم والتفسير بالنسبة للنظريات الاجتماعية والسياسية، وانطلاقاً من توجه يقول إن هناك طبيعة بشرية واحدة، فهذه الطبيعة تفرز أنماط تفكير وسلوك تعبر عما هو مشترك بين المجتمعات. ولكن حقيقة الأمر، وبما هو علمي أيضاً، أن لا مجتمع يشبه آخر، وأن هناك خصوصيات مجتمعية وسياسية، وبالتالي فإن أية نظرية سياسية تأخذ شكلاً مغايراً عند التطبيق، وخصوصاً عند نزع النظرية من مجتمع النشأة أو تاريخ النشأة ومحاولة فرضها على مجتمعات مغايرة، كما أن طبيعة المعرفة والثقافة السياسية السائدة في المجتمع تحدد حضور وتأثير النظرية السياسية.

فلعدة عقود سادت النظرية الماركسية وأنظمتها في نصف العالم تقريباً، واليوم لم تعد سوى ذكرى تختزنها بطون الكتب. وقبل عقود كان الفكر الديني محصوراً بجماعات صغيرة، ونادراً ما كان يجد منظرين ونظريات تدافع عنه، أما اليوم فالفكر والجماعات الدينية تنتشر في كل مكان وفي جميع الديانات، وبات هذا الفكر يفرض نفسه على عملية التنظير السياسية والاجتماعية، بل بات يشكل جزءاً من نظرية الديمقراطية كما يراد لها التطبيق في العالم العربي والإسلامي، بل ركب هذا الفكر موجة الثورات العربية ويدعي أصحابه أنه كان وراء تفجرها.

ولذا سنحاول مقاربة الواقع الجديد للنظرية السياسية من خلال ما هي عليه في العالم العربي حيث له خصوصية تاريخية وثقافية تَبرُز تمظهراتها في العقل والخطاب السياسي العربي الذي بات يحل محل النظرية السياسية في التعبير عن الواقع السياسي وتوجيهه.

الفصل الأول الحقل السياسي العربي

أزمة في التنظير وتخبط في الممارسة
كثيرة هي المصطلحات الرائجة في الخطاب السياسي العربي، والتي تُنسب للنظرية السياسية، أو يدعي مروّجوها أنها نظريات سياسية، ولأن كثيراً من هذه المصطلحات تنتمي لمجال الدين أو الأسطورة أو الأيديولوجيا أو مستوردة من بيئات خارجية، وبالتالي منفصلة عن الواقع، فإنها تؤدي إلى مزيد من تشويه الثقافة السياسية، ومن تأزم الواقع، بحيث تعجز عن تفسيره والتنبؤ بصيرورته.
هيمنة الخطاب السياسي على النظرية السياسية يعود لكون العالم العربي يعيش أزمة حقيقية على مستوى الإنتاج المعرفي بكل مكوناته، فهناك ندرة في المفكرين وعلماء السياسة والاجتماع وأساتذة الجامعات الذين ينتجون نظريات حول المجتمع العربي، في مقابل زحمة النظريات السياسية والاجتماعية المستوردة من مجتمعات مغايرة أو مجلوبة من ماضي ولّى، الأمر الذي يفقد هذه النظريات علميتها، ويخلف فجوة ما بين الفكر والواقع، ويجعل المجتمع يعيد إنتاج نفسه، وأحياناً بشكل أكثر تشويها.
مع أنه يوجد في كل المجتمعات خطاب وعقل سياسي إلى جانب النظرية السياسية حيث يكون لكل منهم مجاله الخاص، إلا أنه في الحقل السياسي العربي الخطاب السياسي أكثر حضوراً من النظريات السياسية، وفي حالة وجود هذه الأخيرة فهي نظريات أقحمت إقحاماً وجاءت مستوردة مثلها مثل ما استوردنا من أيديولوجيات وسلع وعلوم وتكنولوجيا، أو مجلوبة من تاريخ سياسي وتفسيرات وتأويلات دينية، ومن هذه النظريات: نظرية الدولة، ونظرية السلطة، ونظرية الديمقراطية، ونظريات التنمية.. الخ.

المبحث الأول النظرية السياسية في معترك الحياة

نقصد بذلك أن النظرية السياسية في حالة بقائها على صفحات الكتب تبقى مجرد كلمات ومقولات مجردة تستمد قيمتها من جمالية الصياغة وإبداع اللغة، ولكن عند توظيفها كأداة لتفسير الواقع وتغييره، تتفاعل مع الطبيعة البشرية تأثراً وتأثيراً، وتتفاعل مع الواقع فيغير فيها وتغير فيه، وتغير في الثقافات السياسية كما تغير فيها هذه الثقافات، وتصبح للنظريات السياسية روح ومعنى.

المطلب الأول: النظرية السياسية بين مثالية الفكر واستحقاقات الواقع

سواء كنا إزاء نظريات أو خطاب، فلم يحدث عبر تاريخ البشرية أن تطابق فكر أو إيديولوجية مع الواقع، حتى النصوص المقدسة التي أتت بها الديانات السماوية لم تجد تطبيقاً كاملاً على أرض الواقع، ولذا هناك ديانات عدة تتصارع حيناً وتتعايش حينا آخر في هذا الكون، فالاختلاف والتباين وتعارض المصالح جزء من الطبيعة البشرية. إذا كان الله خالق البشر أوجد جنة ونار لأنه يعلم بأن البشر لن يلتزموا أو يقتنعوا بتعاليمه، فكيف الحال بفكر سياسي ومبادئ سياسية بشرية تتصارع حولها شعوب وجماعات كل منها يدعي أنه صاحب الحق المطلق وغيره باطل وسراب، وخصوصاً إن اعتمد كل مدعي حق بأن الإله منحه هذا الحق أو يدعمه في كفاحه لنيل حقوقه.

على هذا الأساس، فإن العلاقة ما بين عالم الفكر والمثل والمبادئ من جانب وعالم الواقع من جانب آخر، أو التوفيق بين ما نسميه في خطابنا السياسي العربي ثوابت الأمة وحقوقها التاريخية من جانب، واستحقاقات الاشتباك مع الواقع لصيرورة هذه المبادئ والثوابت حقيقة وواقعاً قائماً من جانب آخر، أنتج معادلة صعبة يتم التعبير عنها بصياغات متعددة كعلاقة الفكر بالواقع وعلاقة المثقف بالسلطة.. الخ.

على الرغم من قِدم هذه المعادلة، أو الإشكال، وعموميتها عبر كل المجتمعات والأزمان، وعلى الرغم من دهريتها حيث يتزامن وجودها مع وجود السلطة والدولة إلا أننا إلى اليوم نعتبرها إشكالاً وكأنها وليدة اللحظة، ما يدل على أنها من نوع الإشكالات التي لا

حل لها، لكون أن لكل إشكال حل، أو يفترض أن يكون له حل، ما يفترض إخراجها من مجال الإشكال إلى مجال المسلمات التي يجب التعايش معها بمرونة وبدون تضييع الجهد في محاولة تجسير الفجوة بين عالم الفكر والمبادئ من جانب وعالم الواقع من جانب آخر، وخصوصاً في الممارسة السياسية.

لو تطابق الفكر وعالم المثل والمبادئ مع الواقع، ما تطورت حضارة، وما كانت حاجة لإعمال العقل لتجاوز الواقع، ولتوقف الواقع وتوقفت الحضارة الإنسانية عند لحظة النشوء الأولى للبشرية. ومن المنطلق نفسه فالسياسة هي عالم فيه من القانون والثوابت بقدر ما فيه من الاختلاف والصراع والحرب والعنف، بل يمكن القول إن السياسة هي علم وفن إدارة الاختلاف وخلق التعايش ما بين عالم الفكر والمبادئ والمثل من جانب واستحقاقات الواقع من جانب أخر.

ليس هذا مدخلاً لنظرية تبريرية للواقع العربي، ولا يعني أيضاً تبرير الخضوع للواقع على حساب القيم والمُثل أو التخلي عن الحقوق والثوابت بذريعة اختلال موازين القوى لصالح العدو، بل مرامُنا تأكيد أن الحياة صراع متواصل، وأن عالم الفكر والمبادئ والمُثل وكذا التمسك بالثوابت والحقوق لا ينفي أو يلغي الحاجة للسياسة بما هي مجال مفتوح للصراع والحرب وللقانون والإرهاب وللمساومة والمفاوضات البراغماتية وللتجربة والخطأ، حيث أن البشر ليسوا آلهة، فلا تصلح الآلهة لأن تحكم البشر على الرغم من وجود الآلهة وحاجتنا إليها، كذلك الأمر في السياسة؛ فرجل الفكر والمبادئ والمُثل قد لا يصلح لأن يكون رجل سلطة، ومع ذلك فوجوده ضروري بقدر ضرورة وجود رجل السلطة، وكل منهما يحتاج الآخر ويكمله.

المجتمعات تحتاج سسيولوجياً لمنظومة قيمية وأخلاقية، وتحتاج سياسياً لمرجعيات وثوابت تعبر عن توافق الأمة وتحفظ حقوقها ومصالحها العليا، وتحتاج وظيفياً لسلطة ومؤسسات قدرويّة، ولكل مجال رجاله ومفكروه، وكل منظومة أو مجال يحاول أن يُخضع الآخرين لرؤيته أو يوجه الأمور كما يريد. لذا ليس بالضرورة أن تتطابق الممارسة السياسية مع القيم والمبادئ تطابقاً تاماً، أيضاً ليس مطلوب كما هو صعب المنال أن يتماهى دور رجل السياسة والسلطة مع دور رجل القيم والمبادئ، ولكن من المهم والضروري أن تضع السياسة نصب عينيها المبادئ والقيم وثوابت ومرجعيات الأمة، كما هو مطلوب من رجل السياسة أن يضع هدفاً له؛ الحفاظ على مصالح الأمة، والعمل على تحقيق المبادئ والقيم العليا للأمة دون أن يساوم عليها أو يفرط بها. قد لا يلام رجل السياسة والسلطة إن لم يحقق المصالح العليا للأمة أو يحافظ على الثوابت والمرجعيات بسبب قوة الخصم، ولكنه يُلام ويجب أن يُحاسب إن خان الأمانة وانحاز لمصالحه الشخصية أو الحزبية

على حساب المصلحة الوطنية، وعلى حساب ثوابت الأمة التي هي محل توافق الأغلبية، ولكن في الوقت نفسه يجب التأكيد على أنه ليس كل من ينادي بالمبادئ والقيم العليا أو يتحدث عن التمسك بثوابت ومرجعيات الأمة صادق فيما يقول وحريص على ما يقول، بل قد يصبح خطاب المبادئ والقيم والثوابت مصدر ارتزاق للبعض من قادة بعض الأحزاب أو رؤساء تحرير بعض الصحف أو أصحاب بعض الفضائيات، أو بصيغة أخرى؛ قد ينتج خطاب القيم والمبادئ والثوابت سلطة خاصة موازية للسلطة الواقعية المدانة.

المطلب الثاني: الواقعية السياسية: العقل، الدين، الدولة القومية

من المقولات أو النظريات الرائجة في السياسة مصطلح الواقعية السياسية، فما المقصود بهذا المصطلح؟
الواقعية السياسية ترقى لدرجة النظرية، ويكتنفها غموض ولبس في التعريف، وبالتالي في التوظيف، وخصوصاً عندما يتم تعريفها وتمريرها على الجمهور بمعنى الاستسلام للأمر الواقع، وهذا توصيف غير صحيح، فهي لا تعني الاستسلام للأمر الواقع كما تُفهم عند البعض، ولا تعني أيضاً سياسة القوة المجردة المبنية على المصلحة وتوازن القوى كما تُفهم عند آخرين. الأولون يبررون عجزهم واستسلامهم للأمر الواقع بالقول إنها الواقعية السياسية، والآخرون يبررون عدوانهم وهيمنتهم وتجردهم من أي ضوابط أخلاقية أو قانونية بالقول إنها الواقعية السياسية. السياسة الواقعية العقلانية تعني إعمال للعقل الجمعي للأمة في الواقع، العقل الجمعي بما يتضمنه من ثقافة وتجسيد وفهم لمصالح الأمة هو المحك العملي للحكم على أية نظرية إن كانت واقعية أم مجرد أيديولوجيا وشعارات لخداع وتشويه وعي المواطن. الواقع هو الأقدر على الحكم إن كانت النظريات السياسية المطبقة تكرس الاستسلام والخضوع للأمر الواقع، أو تعمل على تجاوز وتطوير هذا الواقع. من هنا، يمكن القول إن النظرية الواقعية العقلانية هي التي تعمل على تحقيق الممكن في الطريق نحو تحقيق الهدف الاستراتيجي إن كان العقل الجمعي للأمة مؤمناً ومتمسكاً بثوابت الأمة ومصالحها الإستراتيجية. وعليه؛ فالسياسة الواقعية العقلانية ليست أمراً سلبياً بالمطلق، بل هي في أجلى وجوهها تعني العقلانية السياسية، وكل فعل سياسي على مستوى القرارات المصيرية للأمة يجب أن يؤسس على العقلانية وليس على تهويمات الأيديولوجيا والأساطير والتاريخ غير التاريخي، وعلى تخليق الممكن من وسط عدم واقع أو عدم أحلام وأوهام.
عندما تؤسس السياسة على الأيديولوجيات السياسية فقط، وهذه

الأخيرة انقسامية وحالة عابرة ومتقلبة، تصبح السياسة أسيرة لها، ويصبح مصيرها مرتبط بمصير الأيديولوجيا ومَن يصوغها من أحزاب وزعامات.
أسوأ السياسيين والأحزاب السياسية هم الذين يُغلّبون الأيدولوجيا على العقل أو يفتعلوا قطيعة ما بين الأيديولوجيا والعقل، ذلك أن المصالح الوطنية العليا والفعل السياسي المؤسس لها والمحافظ عليها لا تقوم إلا على العقلانية السياسية، ولو عدنا إلى تاريخ الشعوب لوجدنا أن الشعوب التي احتكمت للعقل والعقلانية هي التي أسست الحضارات وكُتب لها الدوام، أما الشعوب التي انساقت وراء الأيديولوجيا أو حولت الدين لأيديولوجية يتلاعب بها القادة والسلاطين فقد تراجعت مكانتها وبعضها تعرض للانهيار والزوال.
لا يعني هذا رفضاً مطلقاً لكل أيديولوجيا، فقد لعبت أيديولوجيات دوراً مهماً في مراحل تاريخية من حياة الشعوب وخصوصاً عندما عبّرت عن ثقافة وهوية شمولية لأمم تستنهض قواها في مواجهة تحديات خارجية، بل نقصد الأيديولوجيا الجزئية التي تؤسس على حساب وحدة الأمة والأيديولوجية عندما تتحول إلى وعي كاذب للواقع.
السياسة الواقعية يمكن أن توظف الأيديولوجيا بكل ألوانها الدينية والدنيوية لاستنهاض المشاعر، وكل الرموز المستبطنة لتحويلها إلى محفزات لبناء القوة الذاتية وكأداة في لعبة موازين القوى دون أن تصبح أسيرة لها. لا تعني الواقعية العقلانية هيمنة القوي على الضعيف، ولا خضوع الضعيف للأمر الواقع الذي يفرضه القوي بل هي نمط تفكير ونهج عقلاني في الممارسة السياسية تقوم على فهم الواقع وموازين القوى التي تحكمه، والبيئة الداخلية والخارجية المؤثرة فيه، وتعني تجاوزاً للتفكير الميتافيزيقي والأسطوري وما أقام من دول ونظم سياسية، وبالتالي ارتبطت الواقعية السياسية في مسار التطور السياسي للأمم بوجود قيادة سياسية قومية تملك بصيرة وتعرف ما تريد، وبمشروع سياسي قومي يشكل الحاضنة لهذه السياسة والقيادة. ولو عدنا إلى تاريخ الواقعية والعقلانية السياسية في الغرب مع عصر النهضة ثم الأنوار الذي جاء على أنقاض فكر وأوضاع القرون الوسطى، سنلاحظ تساوق التفكير العقلاني والواقعي المتحرر من الميتافيزيقا والأيديولوجيا والتاريخ مع ظهور النزعة القومية بما هي تطلع كل شعبٍ ليعبر عن هويته وشخصيته في إطار دولة خاصة به، أي مواكباً لوجود مشروع قومي محل توافق غالبية طبقات وفئات الشعب.
إن علاقة جدلية تقوم ما بين ظهور الدولة القومية والعقلانية السياسية، فما كانت أوروبا ستخرج من عصر الظلمات، وما كانت العلمانية كمظهر من مظاهر العقلانية، إن لم تكن هي

العقلانية السياسية، وما كانت الثورة الصناعية لتكون، لو لم تظهر النزعة القومية ثم الفكر والدولة القومية، بل حتى الديمقراطية ما كانت ستأخذ السيرورة التي صيرتها ما هي عليه اليوم لولا التحالف ما بين الدولة القومية والعقلانية السياسية. هذا لا ينفي أن شعوباً أخرى سارت في سياق مختلف كالولايات المتحدة الأمريكية وكندا، فهاتان الدولتان لم تمرّا بنفس سيرورة تطور الدولة/والأمة في أوروبا، فحتى اليوم ما زالت في مرحلة بناء الدولة القومية، ولكن ما عوضها عن الدولة القومية هو دولة المؤسسات التي قامت على العقلانية السياسية واحتضنتها.

في التجربة السياسية العربية الإسلامية ستنشأ الدولة والسياسة ويتشكل العقل السياسي بشكل مغاير، حيث العلاقة بين العقل والدولة والدين أخذت سياقاً مغايراً من حيث الشكل والمضمون والسياق التاريخي؛ ففي الوقت الذي أخذت فيه الواقعية والعقلانية السياسية شكل تمرد الشعوب الأوروبية على التاريخ السياسي للقرون الوسطى باعتباره متعارضاً مع العقلانية، وتمرداً على العقل الفقهي السياسي المسيحي الذي شكل حالة خارجة عن النص المقدس والمسيحية الحقيقية، وفي الوقت الذي وجدت أوروبا في الدولة القومية العلمانية الإطار الذي يجمع ويوفق من جانب بين السياسة التي تقوم على الواقعية والعقلانية والفكر الوضعي، ومن جانب آخر المسيحية الحقيقية (النص المقدس) التي تقبل بلعب دور الخادم للدولة القومية المُجسدة لإرادة الأمة، في هذا الوقت كان التاريخ السياسي الإسلامي يؤسس مفهوماً للأمة وللدولة لا يستمد من إرادة الأمة والعقد الاجتماعي والعقلانية، فهذه أمور لم تكن معروفة في الفقه السياسي ولا في التاريخ السياسي، وحتى من حاول من علماء المسلمين- كابن رشد- استحضارها من الثقافة السياسية اليونانية ومن فهم عقلاني للقرآن، حيث للعقل حضور أكبر مما هو في التاريخ السياسي والفقهي كما يذهب كثير من المفكرين المسلمين، فقد ووجِه بعنت شديد.

طوال أكثر من ألف سنة والمسلمون والعرب يعيشون أزمة دولة وسلطة وعلاقتهما بالدين، وغموضاً في علاقة العقل بالنقل أو الإيمان والعقل، هذا ناهيك عن غموض في مفهوم الأمة وعلاقته بالوطنية والقومية. أكثر من ألف سنة والعقل السياسي العربي والمسلم تائه وغارق في تجريبية لا توصل إلى اليقين بقدر ما تعمق من الإشكالات المطروحة، وإن كان ابن رشد عبر عن إشكال العلاقة بين العقل والدين، فإن ابن خلدون طرح إشكال العلاقة بين العقيدة والدولة، وبين العصبية والدولة، عندما قال في مقدمته المشهورة يصف الحال السياسي للمسلمين منذ عهد معاوية بن أبي سفيان: إن الخلافة تحولت إلى ملك عضوض كملك العجم.

حتى محاولات مصلحو عصر النهضة العربية لاستعادة العقل

والعقلانية، وإيجاد حالة مصالحة بين مقتضيات العصر والإسلام ومشروع الدولة القومية العربية باءت بالفشل لأسباب داخلية ولأسباب خارجية أيضاً، وليس الحاضر بالأفضل؛ حيث تأخذ محاولات استنهاض الحالة العربية والإسلامية شكل الرجوع إلى التاريخ الإسلامي وإلى فقه إسلام سياسي لا يعبر عن الإسلام الحقيقي إن لم يكن معادياً له. ومن اللافت للانتباه أن ما تسمى اليوم بالصحوة الإسلامية، وخصوصاً ما يندرج منها تحت مسمى الإسلام السياسي، تعيش حالة انقسام وفرقة، حتى أن ما يفرقها أحياناً من تصورات وتفسيرات واجتهادات دينية لها تمظهرات سياسية، أو خلافات سياسية بأبعاد دينية، أكثر مما يوحدها ويجعل منها كتلة واحدة في مواجهة عدو مشترك، وهي الاختلافات التي تتمظهر اليوم في تباين مواقفها من الدولة والسلطة والديمقراطية والقوانين الوضعية.. الخ.

يمكن أن نستنتج مما سبق أن تعثر الواقعية والعقلانية العربية على مستوى الفكر والممارسة السياسية في القرن العشرين يعود لضعف بل غياب المشروع القومي العربي الجامع، وغياب الدولة القومية كحاضنة لهذه العقلانية وكمحفزة لها، إضافة إلى عدم الحسم بالاتفاق على طبيعة العلاقة بين الإسلام والحكم السياسي. عالج مفكرون عرب منذ بداية القرن العشرين هذه الإشكالات وإنْ بصياغات مختلفة، بدءاً من السؤال: لماذا تقدم الغرب وتخلف المسلمون؟ إلى التساؤلات المعاصرة حول تعثر الديمقراطية والتنمية، وارتكاس كل محاولة نهضوية عربية، وأزمة الدولة الوطنية، وصعود المذهبية والعرقية، وهي تساؤلات بقيت بغير إجابة، بل يمكن القول إن استجابة المجتمعات العربية لتساؤلات عصر النهضة كانت أكثر أهمية من استجابة مجتمعاتنا ونظمنا السياسية اليوم للتساؤلات التي يطرحها مفكرو اليوم، والملاحظة الأكثر إثارة وقلقاً أنه كلما تراجع المشروع القومي وتباعدت الدولة القومية، وكلما تأزم المشروع الوطني والدولة القطرية لكل قطر عربي، إلا وتراجع حيز الواقعية العقلانية لصالح فضاء تملؤه إما وقوعية واستسلام مطلق للأمر الواقع، أو فكر سياسي واجتماعي مشوه بلا مرجعية هوياتية واضحة، لا قومية، ولا وطنية، ولا دينية، أو يملؤه عنف سياسي بلا ضوابط أو مرجعيات أو أهداف واضحة.

صيرورة النظرية الواقعية العقلانية ممارسة سياسية على مستوى الأمة تحتاج إلى ثلاثة مرتكزات هي:

1. العقل والعلم كمرجعية فكرية متجاوزة أو سابقة في الأهمية للأيديولوجيا

والأسطورة وللتاريخ السياسي.

2. توافق وطني أو قومي على ثوابت أو مرجعيات وطنية أو قومية.
3. قيادة حكيمة عقلانية في فكرها وثقافتها السياسية.

من هنا نلاحظ أن حضور السياسة العقلانية الواقعية عند الدول التي تهيكلت في إطار الدولة القومية أكبر من حضورها عند المجتمعات التي لم تصل إلى مرحلة الدولة القومية؛ ففي الأولى تتكامل العقلانية الواقعية مع الديمقراطية كنظام سياسي مع بناء القوة الاقتصادية والعسكرية. لا يعني ذلك أنه في حالة وجود هذه العناصر المُشَكِّلة للعقلانية الواقعية في أكثر من بلد سنكون أمام أنظمة ومجتمعات متشابه، ذلك أن لكل أمة عقلانيتها، وعقلانية الأمة لا تنفصل عن ثقافتها ومصالحها القومية، فللولايات المتحدة الأمريكية عقلانيتها كما لليابان عقلانيتها، ولإسرائيل عقلانيتها كما لتركيا والصين والهند عقلانيتها، وفي حالة الشعوب الخاضعة للاحتلال، كالحالة الفلسطينية، فالعقلانية تعني وجود إستراتيجية واحدة وقيادة واحدة في إطار مشروع تحرر وطني، فالمقاومة تحتاج إلى ممارسة واقعية عقلانية، والتسوية والسلام أيضاً فعل عقلاني واقعي.

إن تبني أي دولة أو مجتمع للعقلانية الواقعية لا يضفي بالضرورة قيمة أخلاقية مطلقة عليهما، فالدول تُشكل عقلانيتها اعتماداً على مصالحها القومية، بحيث يصبح العقل في خدمة المصلحة القومية، وحيث أن العلاقات الدولية عبر تاريخ البشرية هو صراع حول المصالح القومية، فإن العقلانية الواقعية لا تسقط الصراع حول المصالح، إنها عقلانية على مستوى تعبيرها عن مصالح الأمة وثوابتها، ولكنها في المجال الخارجي لا تتورع عن توظيف كل الأيديولوجيات والتاريخ والدين لكسب المواجهة مع مَن تعتبره عدواً، ومن هنا نلاحظ أن صعود العقلانية الواقعية، التي أخذت اسم الحداثة والتقدم والتحضر، كان متزامناً مع المد الاستعماري، واندلاع مئات الحروب الأهلية والإقليمية وحربين عالميتين، وتفشي أفكار عنصرية وفاشية.. الخ.

سواء كنا أمام سياسة ديمقراطية، أو ثورية، أو تحررية، فالواقعية ضرورة. الواقعية لا تعني الاستسلام للأمر الواقع، بل فهم الواقع بكل سلبياته وقسوته، ثم وضع خطط إستراتيجية لمواجهته وتجاوزه بما هو ممكن ومتاح من مصادر القوة والقدرة، وعندما تكون السياسة متعلقة بعلاقات بين طرفين فيها اختلال بيّن في موازين

القوى- كما هو الحال بين الشعب الخاضع للاحتلال ودولة الاحتلال-، فإن واقعية الطرف الضعيف تأخذ شكل التدرج في تحقيق الأهداف، وتوسل كافة السبل لتحقيقها، بما في ذلك شبكة تحالفات دولية وإقليمية، وما هو متاح من دعم وتأييد توفره الشرعية الدولية والرأي العام العالمي، ولكن كل هذه العناصر الخارجية تشكل عوامل مساعدة وداعمة للفعل الوطني، فبدون مشروع وطني يعبر عن فكر وثقافة وهوية وطنية وإستراتيجية وقيادة وطنية، لن تكون هناك أية فرصة لإعمال العقلانية السياسية، وسيبقى الشعب الخاضع للاحتلال محل تجارب كل أيديولوجية جديدة، وكل حزب ناشئ، فيما الواقع يتشكل حسب مشيئة العدو.

المطلب الثالث: تحول السلطة السياسية في العالم العربي من أداة إلى هدف

كما سبق ذكره، فإن السلطة أداة النظام السياسي لتحقيق مصلحة الأمة، ولكن يبدو أن السلطة في عالمنا العربي حلت محل الوطن، وأصبح نضال الأحزاب والنخب ليس من أجل الوطن، بل من أجل السلطة والمواقع والامتيازات، وأكثر تجليات هذا الانحراف يوجد في فلسطين؛ حيث غيَّبت السلطة والصراع حولها الوطنَ حتى كفكرة ومشروع تحرر وطني، وأصبح وجود السلطة هدفاً بحد ذاته.

السلطة كأشخاص ومؤسسات وعلاقات سلطوية بين الحاكمين والمحكومين، ليست الوطن، بل أداة لاستقلال الوطن إن كان محتلاً، ولبنائه إن كان مستقلاً، ولحمايته إن كان مهدداً، ذلك أن هدف كل سلطة سياسية في أي مجتمع هو تأمين المجتمع من المخاطر الخارجية، وتحقيق الوفاق والانسجام الداخلي بين مكونات المجتمع، كما أن السلطة أحد مكونات الدولة إضافة إلى الشعب والإقليم. وفي جميع الحالات، وبغض النظر عن مصادر شرعية السلطة السياسية القائمة، يجب أن تكون العلاقة واضحة ما بين السلطة ذات السيادة والدولة والمجتمع، والانسجام بين هذه المكونات الثلاثة يُنتج ما يسمى الوطن كحاضنة مادية ومعنوية للمواطن، وكانتماء وشعور يحمله معه المواطن أينما حل وارتحل.

السلطة وحدها ليست وطناً، والدولة لوحدها ليست وطناً، فالمواطن يخضع لهما قانونياً، ولكنهما لا تشكلا انتماء وجدانياً، وحتى المجتمع قد لا يشكل وطناً لأبنائه في بعض الحالات؛ فكثير من الأفراد يشعرون بأنهم ساكنة وليسوا مواطنين، حيث ينتابهم إحساس بالاغتراب الاجتماعي والسياسي في مجتمعاتهم، والتطلع للهجرة للخارج، وخصوصاً بالنسبة للمثقفين والأدمغة خير دليل على ذلك.

في المجتمعات الديمقراطية العقلانية، وحيث أن مَن يتبوأ مواقع السلطة منتخب من المجتمع، ويعبر عن رغباته وتطلعاته، ويستطيع الشعب التحكم في ممارساته ومراقبته وتغييرها بالانتخابات وبضغط الرأي العام.. الخ، فإن علاقة تصالحيه توجد ما بين السلطة والمجتمع وما بين السلطة والوطن، وبالتالي فإن الأحزاب والقوى التي تتنافس أو تتصارع للوصول إلى السلطة لا تخرج عن إطار المصلحة الوطنية، حيث يبقى التنافس والصراع ضمن ثوابت ومرجعيات الأمة. صحيح أن السلطة تمنح امتيازات، وتحقق مصالح للنخب الحاكمة، ولا تخلو أحياناً من فساد واستغلال نفوذ، ولكن هذه النخب في المقابل تعمل من أجل المصلحة الوطنية أو الوطن بما هو المشترك بين كل مكونات المجتمع من أفراد وجماعات وثقافات فرعية وأحزاب سياسية.

أما في العالم العربي، ومنذ الاستقلال، ونحن نشهد صراعاً على السلطة، وغالباً،إن لم يكن كلياً، صراعاً دموياً غير ديمقراطي عبر الانقلابات التي سميت ثورات، وعبر حروب أهلية، أو انتخابات شكلية لا علاقة لها بالممارسة الديمقراطية الحقيقية، وكل ذلك كان، وما زال يتم، باسم الوطن والمصلحة الوطنية، أو باسم الدين، وحتى اليوم، فالذين يتمسكون بالسلطة يستقوون بالأجهزة الأمنية والجيش، والذين يتطلعون إلى السلطة عبر العنف السياسي أو الجهادي، وغالبية الذين يتطلعون للسلطة ويناضلون للوصول إليها موظفِين خطاب الثورية والوطنية، أو خطاب الديمقراطية، إنما يتطلعون للوصول إلى السلطة كهدف بحد ذاتها، وهذا ما لمسناه خلال العقود الماضية، حيث أن من يصل إلى السلطة ينسى كل شعاراته الكبيرة عن الوطن والوطنية، ويصبح هدفه الحفاظ على السلطة والتمتع بامتيازاتها على حساب الوطن، وهنا نلاحظ كيف أن تضخم السلطة في العالم العربي يتواكب مع انهيار الوطن والدولة الوطنية، نلاحظ أن نخب السلطة تزداد ثراء وفساداً فيما الوطن ينهار، وتصبح الدولة الوطنية محل تساؤل؛ من الصومال إلى السودان فاليمن والعراق، حتى مصر والجزائر ولبنان ليسوا بعيدين عن أزمة الدولة الوطنية. فهل مفهوم الوطن عند الحوثيين في اليمن هو نفسه عند الحراك الجنوبي أو عند أحزاب السلطة؟ هل مفهوم الوطن عند شيعة العراق نفسه عند البعثيين المُبعدين عن السلطة والسياسة؟هل مفهوم الوطن عند السلفية الجهادية في الجزائر هو نفسه عند جبهة التحرير الحاكمة؟ هل مفهوم الوطن عند حركة حماس هو نفسه عند حركة فتح وسلام فياض؟هل مفهوم الوطن عند تنظيم القاعدة في أي بلد يتواجد بها هو نفسه مفهوم الوطن عند السلطة وأحزابها ونخبها؟.. الخ.

عندما نتحدث عن السلطة السياسية في الدول الديمقراطية إنما نتحدث عن أجهزة ومؤسسات عسكرية أو مدنية بيروقراطية ثابتة لا تتغير مع كل رئيس أو حزب جديد، وعن نخبة سياسية حاكمة

تعمل بتكليف من الشعب لفترة زمنية ثم تتغير لتحل محلها نخبة جديدة، دورة النخبة أو التداول على السلطة لا يسمح لمن هم في السلطة بترسيخ علاقات مصلحيه دائمة، حيث يوجد فصل ما بين السلطة والثروة، وبالتالي فإن أصحاب الثروات في الغرب ليسوا أصحاب السلطة السياسية، بل من نخب اجتماعية واقتصادية،
أما في عالمنا العربي، وحيث لا يوجد تداول على السلطة إلا ضمن نطاق ضيق، وحيث أن النخب الحاكمة تستمر لعقود، فإن اقتراناً يحدث ما بين السلطة والثروة، ولتحمي السلطة المقترنة بالثروة نفسها، تلجأ لإفساد كبار رجال الجيش والأجهزة الأمنية وقادة الرأي العام من قادة أحزاب ومؤسسات مجتمع مدني ورؤساء تحرير أهم الصحف ورجال دين. الخ، بالمال والامتيازات، كما تسعى لإنتاج نخب جديدة مستفيدة من السلطة القائمة لحمايتها، وفي كثير من الحالات تكون نخب عائلية أو طائفية أو إثنية، وتصبح علاقة اعتمادية متبادلة ما بين الطرفين، ويصبح هدف السلطة والنخب التابعة ليس مصلحة الوطن، بل الحفاظ على ما بيدها من سلطة، لأن السلطة هي التي تضمن حفاظها على مصالحها، وهذه الأطراف مستعدة للدخول بحرب أهلية، ليس دفاعاً عن الوطن، إنما دفاع عن مصالحها، أو دفاع عن وطن تضع السلطة مواصفاته ومرتكزاته بحيث يتماهى مع السلطة، وبالتالي يصبح المساس بالسلطة مساساً وتهديداً لهذا الوطن؛ وطن السلطة، وليس وطن الشعب.
هذا التعارض والفصل ما بين السلطة والوطن الحقيقي، وتحول السلطة إلى هدف بحد ذاته لدى غالبية القوى التي تتصارع عليها سواء بوسائل ديمقراطية أو غير ديمقراطية، بل وتحولها إلى عبء على الوطن، أحيا مجدداً الحديث عن المشروع الوطني في العالم العربي، ليس فقط في الدول الخاضعة للاحتلال- فلسطين والعراق- بل في بقية الدول العربية التي يُفترض أنها انتقلت من مرحلة المشروع الوطني إلى مرحلة الدولة الوطنية، حيث المُلاحظ أن الدول العربية المستقلة لديها أزمة دولة، وأزمة علاقة بين الدولة والمجتمع وبين السلطة والمجتمع، وأزمة ما بين مكونات المجتمع الإثنية والطائفية، بمعنى أنها تعاني أزمة وجودية، وهذا يتطلب عقداً اجتماعياً جديداً يؤسس لمشروع وطني جديد.

المبحث الثاني نظرية المؤامرة
Conspiracy Theory

نظرية سياسية أم تهويل سياسي؟

كما ذكرنا، فحيث أن السياسة تعبير عن الطبيعة البشرية، وحيث أن البشر ليسوا ملائكة، فلا يمكن أن يكون رجل السياسة صفحة بيضاء في تعامله مع الناس، وحيث أن العلاقات بين الناس وبين المجتمعات والدول تقوم على المصالح، وحيث أن المصالح متضاربة، فإن السياسة العاقلة هي التي تفترض سوء النية عند الطرف الآخر، بدرجة حسن النية نفسها، وعليه يمكن فهم سبب وجود أجهزة مخابرات وتجسس عند كل الدول. ولكن التآمر، والذي هو جزء من التخطيط السري لمواجهة الخصم يتباين حجمه وتأثيره داخل المجتمع وبين المجتمعات، حسب مناعة المجتمع، وطبيعة العقل السياسي السائد فيه.

المطلب الأول: الجذور التاريخية لنظرية المؤامرة في العقل السياسي العربي

الحديث عن وجود مؤامرة تستهدف الأمة العربية الإسلامية ليس بالأمر الجديد، ومع أن حديث المؤامرة طفا على السطح، وشكل لازمة للخطاب السياسي العربي، وخصوصاً الشعبي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، ثم احتلال العراق في العام 2003، إلا أن هذا الخطاب حاضر منذ بداية احتكاك العرب بأوروبا. منذ الخمسينيات والخطاب السياسي لقوى سياسية عربية قومية واشتراكية وإسلامية، تتحدث عن وجود مؤامرة استعمارية صهيونية تهدف إلى تفتيت الأمة العربية والعالم الإسلامي، بافتعال حروب أهلية، وإثارة صراعات بين شعوب المنطقة تطبيقاً لمبدأ "فرق تسد"، وعملاً على إضعاف شعوب المنطقة لتنشغل بمشاكلها وحروبها الأهلية، ليعيش الكيان الصهيوني بسلام، وتتمكن القوى الأجنبية من فرض سيطرتها، ونهب ثروات المنطقة. وكانت الحركة الصهيونية هي العقل المدبر وراء هذه المخططات لتخوفها من وحدة العرب في مواجهتها، وحتى لا تبقى إسرائيل وحدها الكيان الطائفي الغريب في منطقة توحدها الثقافة والدين والمصالح المشتركة.

إلا أن هذا الخطاب- خطاب التآمر الخارجي- ولأنه كان خطاب

قوى سياسية معارضة، أو خطاب أنظمة متنافسة ومتصارعة، أو في حالة مواجهة وعداء مع الغرب أو مع المعسكر الاشتراكي، فلم ينل مصداقية أو اهتماماً حيث أُعتُبِر جزءاً من الحرب الدعائية التي هي محايثة للحرب الباردة، بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي، أو المعسكرين العربي التحرري والعربي المحافظ، كما كان واقع الحال خلال عقدي الخمسينيات والستينيات.
تجدد الحديث عن المؤامرة، وخصوصاً بعد انهيار المعسكر الاشتراكي المتزامن مع حرب الخليج الثانية، وما عزز من خطاب المؤامرة الجديد، أنه أصبح يصدر عن كتّاب عرب ومسلمين، بل وقادة سياسيين يحسبون على الخط المعتدل، ويترافق مع خطاب سياسي أمريكي أوروبي يتحدث بوضوح عن الخطر الإسلامي وضرورة مواجهته بكل الطرق، وتضخيم الغرب للخطر الإسلامي يعني تبريره لكل فعل ضد الأمة العربية الإسلامية بزعم مواجهة الخطر الأصولي، إضافة إلى ذلك فإن كل مراقب حصيف لما يجري في المنطقة العربية الإسلامية، في فلسطين والسودان والعراق واليمن، يرى من السياسات المعادية والتآمرية ما يوحي بوجود مؤامرة أجنبية. فما هي حقيقة نظرية المؤامرة؟
هناك مستويان يمكن الانطلاق منهما لمقاربة ما يمكن تسميته بنظرية المؤامرة: مقترب التحليل السياسي العلمي، ومقترب التهويل السياسي.

المستوى الأول: لا سياسة تخلو من تآمر

كل مطلع وملمٍّ بعلم السياسة يعرف أن السياسة هي سعي لتحقيق المصالح، فالمصلحة هي الهدف الأول الذي تسعى إليه الدول والأنظمة في سلوكها السياسي الداخلي والخارجي.
وتحقيق المصلحة الوطنية لدولة ما يتم بإحدى طريقتين: إما بالسلم حسب قواعد القانون والأعراف الدولية، أو بالحرب والصراع وما يصاحبهما من خداع ومناورة وتآمر. والوسيلتان معاً هما السياسة، أو هما وجها عملة واحدة هي السياسة، والقول إن السياسة لا تعرف الصراع والتآمر، هو قول لا يستقيم مع فهم السياسة على حقيقتها كسياسة بشر لا سياسة ملائكة.
فمنذ مكيافيللي- إن لم يكن قبل ذلك- جُرّدت السياسة من الأخلاق، أو فلنقلْ أصبح للسياسة أخلاقياتها الخاصة بها، ومن أخلاقياتها الحرب والخداع أو التآمر، فتحقيق المصالح أو الأهداف الوطنية في عالم تتناقض فيه المصالح يبرر للدول نهج ما تراه ضرورياً من وسائل، وهذا هو توصيف نظرية (السياسة الواقعية) للسياسة، والسياسة الواقعية هي اليوم سياسة غالبية دول العالم، إنها سياسة تقوم على قاعدة (الغاية تبرر الوسيلة)، وإن السلم والحرب وجها عملة واحدة، وإن ما لا يمكن تحقيقه بالقانون وبالسلم يمكن ويجوز تحقيقه بالحرب والخداع والتآمر، وقد عرف جوليان فروند Julien Freund أحد علماء السياسة

المعاصرين، السياسة بالقول: إنها تشبه كيس سفر به ما شئت من الأشياء؛ القانون، والحرب، والأخلاق، والخداع، والمناورة، والإرهاب.. الخ.
من هنا يمكن القول: إن التآمر قلبُ السياسة، ونقصد به أن ما لا تستطيع السياسة تحقيقه بالمكشوف وعن طريق القانون والاتفاقات، تسعى لتحقيقه عن طريق الحرب والخداع والمناورة، وكل دولة من دول العالم لها سياستان: سياسة معلنة مزينة بشعارات ومبادئ أخلاقية وقانونية، وسياسة سرية أو خفية يرسمها إستراتيجيون وأجهزة المخابرات يطبقونها في الخفاء، أو يلجأون إليها وقت الحاجة- في الولايات المتحدة مثلاً هناك التآمر ضد كوبا، وفضيحة ووترجيت، وفضيحة إيران جيت، وكلها أوجه تآمرية من السياسة، وآخر وأخطر مؤامرة هي قيام واشنطن وحلفاؤها بغزو العراق بذريعة امتلاكه لأسلحة دمار شامل وعلاقات صدام حسين مع تنظيم القاعدة،وقد باتت خيوط هذه المؤامرة تنكشف وعلى لسان مسؤولين أمريكيين وأوروبيين.
وكما سبق ذكره، وحيث أن البشر ليسوا ملائكة، وغالباً ما يكونون كأفراد وجماعات ودول مدفوعين بحسابات المصلحة، فإن السياسة الذكية هي التي تأخذ بكل الاحتمالات، فتعمل علناً ضمن القانون والشريعة والمبادئ الإنسانية، ولكنها لا تُسقط من حساباتها التآمر والخديعة، لأن مواقف وسلوكات الطرف الآخر في العلاقة السياسية ليست مضمونة دائماً، ولأن المصالح غالباً في حالة تضارب.

المستوى الثاني: التهويل السياسي لنظرية التآمر

مما سبق يمكننا القول أن لا سياسة تخلو من التآمر، والقول إن الولايات المتحدة والدول الغربية يتآمرون على الأمة العربية والإسلامية ليس بالشيء المثير أو المستهجن، أو حتى بالشيء الجديد، ولكن السؤال: لماذا تثار مجدداً فكرة التآمر؟ وما هو الهدف من إثارتها؟ وكيف يمكننا التمييز بين المؤامرة كحقيقة، وبين القول بالمؤامرة كذريعة للتهرب من المسؤولية عن الأخطاء؟ وهذا ما يدفعنا للحديث عن تهويل القول بالمؤامرة الخارجية لتوظيفها سياسياً لخدمة مصالح وأهداف محددة.
إذا كان من المقبول والمعقول الحديث عن وجود مؤامرة أجنبية ضد الأمة العربية والإسلامية، فإن غياب الإرادة والإستراتيجية الواضحتين للتعامل مع هذه المؤامرة والاكتفاء بالحديث عنها وتضخيمها يتحول بدوره إلى مؤامرة، ولكنها في هذه الحالة مؤامرة من الذات ضد نفسها.

المطلب الثاني: العجز الذاتي العربي وتضخيم خطاب المؤامرة

بعض القوى والأنظمة السياسية توظف القول بوجود مؤامرة خارجية لتخفي عجزها وفشلها، ولتتهرب من تحمل المسؤولية عن الأوضاع المتردية التي تعيشها شعوبها، وكأنها بذلك تريد أن تبعد الأنظار عن مسؤوليتها عن تردي الأوضاع بالزعم أن الخارج هو المسؤول، ويصبح بذلك الحديث عن المؤامرة المشجب الذي تعلق عليه كل الأخطاء والتجاوزات وأوجه القصور والخلل في المجتمع العربي الإسلامي.

وطبيعة بنية العقل العربي المنغلق أمام الديمقراطية والرافض لمبدأ النقد والنقد الذاتي، والمتلبس بحال من الاستعلاء والاستغلاق وحب السلطة أو الخضوع لمن هو في السلطة، يجعل فكرة المؤامرة مقبولة وسريعة الانتشار، فهو عقل يرفض الاعتراف بالخطأ، ويرفض أن يراجع حساباته وتاريخه المتوهم والمضخم، ويرفض أن يضع موضع التساؤل أقانيم أضفى عليها طابع القدسية، فالذات دائماً لا تخطئ، والخلل دائماً سببه خارجي، وقد صدَق الشاعر عندما وصف هذا النمط من التفكير بالقول:

"نعيب زماننا والعيب فينا - وما لزماننا عيب سوانا"

وهكذا استراح العقل العربي إلى مقولة المؤامرة الخارجية وتبرئة الذات من الخطأ، فمنذ الأندلس إلى اليوم والعقل العربي يعتبر كل ما أصابنا هو تآمر أو أمر لا إرادة لنا فيه، وهكذا استسهلنا توظيف الدين للتهرب من المسؤولية، فكل شيء قضاء وقدر، و"قل لن يصيبكم إلا ما كتب الله لكم"، ولا قدرة لنا على الرد على إرادة الله، وكل ما يمكن فعله التوجه إلى الله ليرفع عنا البلاء، وينقذ العباد والأرزاق- حتى أنه في أحد خطب الجمعة وفي دولة عربية، وقف الخطيب ومن على شاشة التلفزة يرفع يديه إلى السماء طالباً من الله تعالى أن يُحسن مناهج التعليم في البلاد، وكأن الله هو المسؤول عن فشل مناهج التعليم أو هو الذي قام بوضعها، وبالتالي نطالبه بتغييرها بما نشتهي ونريد.

وتحت غطاء هذا المنطق السلبي المشوّه لحقيقة الإسلام- وهو منطق يقوم على مسلمات المؤامرة الخارجية- قَبِلنا بأنظمة دكتاتورية وعشائرية متخلفة، وسكتنا عن نهب ثرواتنا وخيراتنا من طرف الأجانب وقلة من المواطنين، وسكتنا على أن يأكل القوي الضعيف، وان تُنتهك الحقوق وتُداس الكرامة والمقدسات، ولم نبذل إلا أقل الجهود لإعادة النظر في نمط تفكيرنا وتصورنا، وفي طبيعة العلاقات والمؤسسات التي نعيش فيها، فمادمنا مُسيّرين لا مخيرين، وما دام كل ما يجري هو من إرادة الله ومشيئته أو عقاباً منه لنا على أخطائنا، فلنجلس وننتظر الفرج والرحمة.

وفي مرحلة لاحقة عندما أصبح لدينا دول وحكومات وتبنّينا شعارات وأيديولوجيات انتقلت فكرة المؤامرة لتأخذ طابعاً سياسياً أيديولوجياً، فعندما عجزت الأنظمة العربية عن تحقيق ما تطمح إليه الجماهير من حرية وحياة كريمة، وعندما بدأت الجماهير

تستفيق من خدر الأيديولوجيات وتتذمر من حكامها وتوجه أصابع الاتهام إلى النخبة السياسية الحاكمة، وظفت هذه الأخيرة نظرية المؤامرة للتهرب من المسؤولية، ولشغل الجماهير بالخطر الخارجي عن الانشغال بالأسباب الحقيقية للفقر والتخلف وسوء الأوضاع، وهكذا اعتبرت الأنظمة الثورية والقومية أن ما يحول دون تحقيقها للأهداف التي وعدت بها الجماهير هو التآمر الصهيوني الاستعماري، واعتبرت الأنظمة المحافظة أن سبب تعثرها في مسيرتها التنموية وفي تحقيق الاستقرار هو التآمر الشيوعي، والذي تحول لاحقاً لخطر الجماعات الأصولية المتطرفة. ففكرة المؤامرة وتوظيفها بشكل مضخم، هي أقصر طريق وأفضلها للتهرب من المسؤولية ولإلهاء الجماهير، وخصوصاً إذا كانت هذه الجماهير أمية وجاهلة. وهكذا يتم توظيف فكرة المؤامرة في موضوعات تمس الدين والثقافة والهوية والتاريخ، أي تمس مقدسات الأمة، المقدسات الحقيقية أو ما أضفي عليه طابع القدسية من أمور دنيوية.

إذا تجاوزنا المؤامرة كحالة مرضية يمكنها أن تصيب الفكر السياسي لأي نظام غير ديمقراطي لا يريد أن يتحمل المسؤولية عن أفعاله، ونظرنا إلى العلاقات العربية الإسلامية من جهة والغربية الأمريكية الصهيونية من جهة أخرى، فإن طبيعة هذه العلاقات تاريخياً وطبيعة المصالح الإستراتيجية للطرف الثاني في المنطقة العربية تجعلنا لا نستبعد وجود المؤامرة وخصوصاً عندما دخل الكيان الصهيوني كمكون رئيس في هذه العلاقة.

وكما سبق ذكره، فإن أي علاقة كالعلاقة بين الغرب الاستعماري وعلى رأسه الولايات المتحدة والعالم العربي الإسلامي لا بد أن تستدعي وجود جانب من التآمر لاعتبارات الجغرافيا والتاريخ والدين والمصالح الاقتصادية، ولو نظرنا إلى تاريخ العلاقة بين الطرفين منذ الأندلس إلى اليوم، لوجدناها علاقات حرب وصراع واستعمار متبادل، أو سلام مشوب الحذر. ولن نذهب بعيداً في التاريخ للتدليل على وجود تآمر على الأمة العربية والإسلامية، ولكن سنأخذ بعض المحطات أو المؤشرات الدالة على وجود سياسة تآمرية هي جزء من السياسة الاستعمارية الإمبريالية، ففي العام 1905 طلب رئيس الحكومة البريطانية كامبل بنرمان (C. Bannerman) من لجنة من الإستراتيجيين والخبراء وضع تصور عن المخاطر التي قد تتعرض لها الإمبراطورية البريطانية والحضارة المسيحية، وكانت خلاصة التقرير الذي سمي باسمه وصدر العام 1907: إن الخطر يكمن في الشعوب التي تقطن السواحل الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط، نظراً لما يجمعها من تاريخ مشترك ودين وثقافة. ونصح التقرير بتقسيم المنطقة وتفتيتها إلى دويلات طائفية متناحرة، كما نصح بزرع جسم غريب يفصل شرقها عن غربها، ونصح التقرير بريطانيا

بإسكان اليهود في فلسطين، وهي نفس خلاصات الإستراتيجيين الغربيين والأمريكيين كنظرية "نهاية التاريخ" لـ(فوكوياما Francis Fukuyama)، ونظرية "صراع الثقافات" لـ (هانتنغتون Huntington) حول الخطر الإسلامي المهَدِّد للحضارة المسيحية. وفي العام 1915، وأثناء الحرب العالمية الأولى، دخلت بريطانيا في مفاوضات مع العرب لتشجيعهم على التمرد على الإمبراطورية العثمانية مقابل إقامة دولة عربية موحدة في المناطق العربية من الدول العثمانية، وقد سميت هذه المباحثات بمحادثات "حسين- مكماهون"، ولكن في الوقت نفسه الذي كانت تجري فيه هذه المحادثات، كانت بريطانيا تجري محادثات سرية موازية مع فرنسا من جهة والحركة الصهيونية من جهة أخرى، وهي مفاوضات تمثل قمة التآمر، فمع فرنسا وقعت اتفاقية سايكس- بيكو 1916 لتقسيم المنطقة العربية إلى مناطق نفوذ بين الدولتين، ومع الحركة الصهيونية توجت المفاوضات بإعلان بلفور الذي أعطى اليهود وطناً في فلسطين، أما العرب الذين تحالفوا مع بريطانيا وفرنسا فقد تحولوا إلى شعوب مُستَعمَرَة.
وتواصل مسلسل التآمر، حيث وضعت الدول الأوربية والولايات المتحدة كل ثقلها لإقامة الكيان الصهيوني وضمان تفوقه، وعملت على إثارة الصراعات والحروب الأهلية في المنطقة، بدءاً من سياسة الأحلاف خلال الخمسينيات إلى تغذية الحرب الأهلية في لبنان، ودعم متمردي جنوب السودان، والعمل على فصل جنوب وشمال العراق عن الدولة المركزية، ودعم كل الحركات والجماعات الطائفية الإثنية المعارضة للدول العربية والإسلامية باسم حقوق الإنسان والديمقراطية، واحتضان جماعات معارضة عربية وإسلامية لا تُخفي استعمالها للعنف ضد بلدانها، ولا ننسى في هذا السياق أحدث تآمر صهيوني أمريكي وهو التآمر على القضية الفلسطينية باسم التسوية السلمية، حيث أوقعت أمريكا الفلسطينيين والعرب في المصيدة الصهيونية باسم التسوية والسلام وتركتهم لمصيرهم.
ما جرى ويجري في الخليج العربي منذ حرب الخليج لا يخرج عن نظرية المؤامرة، فمع عدم تجاهل أخطاء أنظمة المنطقة ومسؤوليتهم في نشوب الأزمة، فإن الولايات المتحدة وبريطانيا والحركة الصهيونية وظّفوا الخلافات بين دول المنطقة بشكل تآمري مكنهم، وتحت شعارات الشرعية الدولية وأمن المنطقة، من تحقيق ما عجزوا عن تحقيقه طوال عشرات السنين. الخليج اليوم أصبح شبه محتل من القواعد العسكرية الأمريكية، وصفقات أسلحة بعشرات المليارات تبرم بين دول الخليج ودول الغرب سنوياً، أما في العراق فحدّث ولا حرج؛ حيث على أراضيها تحاك مؤامرات من كل الأطراف وأخطرها المؤامرة التي يحيكها النظام الإيراني متواطئاً مع واشنطن لتدمير وتقسيم العراق.

لكن أخطر تآمر تشهد فصوله المنطقة، وخصوصاً فلسطين، هو ما جرى من تآمر على المشروع الوطني الفلسطيني التحرري، وآخر فصول هذا التآمر فصل غزة عن الضفة. المراقب العادي يعتقد أن الانقسام الفلسطيني الذي أدى إلى فصل غزة عن الضفة ووجود حكومتين وسلطتين فلسطينيتين متعاديتين، يرجع لخلافات بين حركتي فتح وحماس، والصحيح أن هذه الخلافات مجرد واجهة تخفي حقيقة مؤامرة أو مخطط إسرائيلي عبّرت عنه تقارير ومراكز أبحاث صهيونية منذ سنوات، وكان ينتظر الظروف المؤاتية للتنفيذ.
مؤامرة شاركت فيها إسرائيل وأطراف إقليمية وفلسطينية وخصوصاً قيادات نافذة في حركة الإخوان المسلمين، وكانت قطر عرابة هذه المؤامرة أو الوسيط بين مختلف الأطراف.
بدأت خطوات التنفيذ بوقف حماس للعمليات الاستشهادية داخل إسرائيل بدءاً من العام 2004، ثم دخول حماس النظامَ السياسي الفلسطيني (السلطة) من خلال الانتخابات المحلية في العام نفسه، وفي العام التالي 2005 كانت خطة شارون للانسحاب من قطاع غزة من طرف واحد، وفي العام نفسه كانت انتخابات رئاسية لم تشارك فيها حركة حماس، وفي العام 2006 جرت انتخابات تشريعية فازت بها حماس بأغلبية الأصوات، وفي مارس 2007 شُكلت حكومة وحدة وطنية لم تستمر إلا ثلاثة شهور، حيث قامت حركة حماس بالسيطرة على قطاع غزة في 14 يونيو 2007 بسهولة!152.
إن المتفحص للخريطة السياسية العربية والإسلامية يجد أن كل دولة من دول المنطقة منشغلة بمشكلة إما داخلية تهدد وحدتها واستقرارها وإما مع جيرانها تستنزف خيراتها ومواردها وتحول دون إقامة علاقات سوية، فبالأحرى توحيد المنطقة، وفي جميع الحالات نجد الدور الاستعماري الأمريكي أو الأوروبي أو الصهيوني أو جميعهم، متجسداً في دعم طرف ضد طرف، أو في دعم الطرفين المتنازعين، بالعلن أو بالسر.
واليوم مع الثورات العربية التي دشنتها الثورة التونسية وتبعتها المصرية والليبية وما يجري في اليمن وسوريا والبحرين، تجدد الحديث عن مؤامرة تكمن وراء ما يجري، مؤامرة تحيكها واشنطن والإسلام السياسي المعتدل، وما عزز هذا الخطاب التدخل العسكري الغربي في مجريات الأحداث في ليبيا، ثم التدخل السياسي في مجريات الأحداث في سوريا. وقد وصل الأمر حدّ التساؤل إن كان ما يشهده العالم العربي هو ثورات شعبية أم سياسة (الفوضى الخلاقة) الأمريكية؟!
إذا كانت هذه هي الأشكال السياسية للتآمر، فالأوجه الاقتصادية والثقافية لا تقل خطورة، فالعلاقات الاقتصادية غير المتكافئة، والنهب الذي تمارسه الشركات متعددة الجنسيات، وربط اقتصاديات البلدان العربية بالمركز الرأسمالي من خلال وسطاء

محليين هم الشريحة الفاسدة في المجتمع، وفرض وترويج نمط الاستهلاك الرأسمالي، كل هذه أمور تدخل في باب التآمر وإن أخذت أشكالاً قانونية، لأنها في النهاية تضعف الاقتصادات الوطنية وتلحقها بالاقتصاد الرأسمالي الغربي وتأتي سياسة العقوبات والحصار كنوع جديد من التآمر، وعلى المستوى الثقافي والإعلامي، فإن هيمنة وسائل الإعلام المسيطر عليها من طرف الصهيونية العالمية ومؤيديها في الولايات المتحدة هيمنتها على شبكات نقل المعلومات والأخبار يعمل على تشويه الحقيقة ونقل صورة مغرضة عن الشعوب العربية والإسلامية، وبعض الفضائيات تنفذ بطريقتها الخاصة سياسة (الفوضى الخلاقة) الأمريكية، حيث تحول المسلم أو العربي إلى إرهابي لمجرد دفاعه عن حقوقه المشروعة، والثقافة العربية تتحول إلى أساطير شعب بدائي وهمجي، والدين الإسلامي يتحول إلى تعاليم تحض على العنف وتحتقر المرأة ولا تعترف بحقوق الإنسان، الأمر الذي ينتج عنه تعميق العداء بين الشعوب الغربية والأمريكية من جهة والشعوب العربية الإسلامية من جهة أخرى، ومن خلال حالة العداء هذه التي تصنعها وسائل الإعلام يمرر الغرب وأمريكا والصهيونية مؤامراتهم ضد العرب والمسلمين.

المطلب الثالث: نظرية المؤامرة ونظرية القابلية 153

لا يمكن لمؤامرة خارجية أن تنجح إذا لم تتوفر لها شروط داخلية أو أدوات محلية تسهل عليها الأمر، أو وجود قابلية لدى المجتمع ونخبه لتقبل فكرة المؤامرة أو تمرير المؤامرات، ونجاح الولايات المتحدة في تمرير مؤامراتها ضد العرب والمسلمين، سواء فيما يتعلق بتصفية القضية الفلسطينية بما يتعارض مع الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، أو فيما يتعلق بحرب الخليج ونتائجها المدمرة على الأمة العربية، أو على مستوى إثارة النعرات الطائفية الإثنية أو إضعاف الاقتصادات الوطنية. نجاح الولايات المتحدة في هذه الأمور ما كان له أن يكون دون المساعدات التي تتلقاها من أطراف مسؤولة في البلدان المعنية، حتى يجوز القول إنّ تآمرنا الداخلي على أنفسنا هو الذي يسهل عملية تآمر الأجنبي علينا.

فلو كانت هنا وحدة عربية حقيقية، أو تضامن إسلامي فعال، لتحطمت على صخرتيهما كل مؤامرات الأعداء، وفي هذا السياق يجب الإشارة إلى أن تآمر الغرب الاستعماري- أمريكا وبريطانيا تحديداً- والصهيونية العالمية ليست دوافعه فقط تخوفات من واقع العرب والمسلمين اليوم، بل إنهما يتآمران تخوفاً من المستقبل، فلا الوضع العربي ولا الوضع الإسلامي اليوم هما محل تخوف

الغرب، بل هو ما يمكن أن يكون عليه العرب والمسلمون إذا ما اتحدوا مستقبلاً، وسيطروا على ثرواتهم، وتحكموا بمصيرهم.
إن المخطط التآمري الأمريكي البريطاني الصهيوني، كما أنه يسعى إلى تثبيت واقع التجزئة والفرقة بضرب كل توجه وحدوي أو تضامني بين العرب والمسلمين، فإنه يعمل على مزيد من تفتيت المنطقة، حيث أن هناك مخططات جاهزة لكل دولة عربية وإسلامية لتحويلها إلى دويلات متطاحنة على أسس طائفية أو إثنية، وهو في هذا المضمار يدعم قوى وعناصر التفرقة والطائفية والإقليمية من أحزاب وقوى سياسية وأنظمة وأصحاب مصالح، وللأسف فإن الولايات المتحدة لا تجد صعوبة في إيجاد أعوان لها يساعدونها على تنفيذ مخططاتها، تحت ذريعة حقوق الإنسان، أو تقرير المصير، أو مقاومة الاستبداد.
وتبقى الوحدة العربية هي الحل للخروج من الأزمة، والمنادون بوهم تحقيق الوحدة العربية هم نفسهم المستفيدون من الوضع القائم، من حالة التجزئة والتخلف والصراع، إنهم أدوات الولايات المتحدة الذين توظفهم في تنفيذ مخططاتها في المنطقة، فليس معقولاً أنه في الوقت الذي يتجه فيه العالم المتحضر في أوروبا وأمريكا وجنوب شرق آسيا نحو الوحدة والتكتل ودول هذه المناطق لا تربطها لا رابطة القومية ولا رابطة الدين ولا التاريخ المشترك، بينما نحن الشعوب العربية حيث التاريخ والدين واللغة والتجاور الجغرافي نتجه نحو مزيد من الفرقة والتناحر! الأوّلون يعيشون في عصر الوحدة والتكتلات الكبرى، ونحن نعيش في عصر التحول إلى شعوب وقبائل متناحرة.
إذا كانت القاعدة تقول: ابحث عن المستفيد، فإن ما يعيق تحقيق الوحدة العربية هم المستفيدون من واقع تجزئتها، وهم الولايات المتحدة والصهيونية العالمية وأدواتهما في المنطقة، والمستفيدون من الوحدة هم الشعوب العربية، وبالتالي فهذه الشعوب هي التي تتطلع للوحدة، وبالتالي لا ننتظر أن تتحقق الوحدة إلا إذا أصبح للجماهير دور في اتخاذ القرار السياسي أي في ظل الديمقراطية.
لكن هذا لا يعني العودة إلى فكر التآمر وتحميل الآخرين المسؤولية عن فشل الوحدة، فأنظمتنا السياسية وكذا مثقفونا وقادة الحركات القومية يتحملون مسؤولية ليس فقط عدم تحقيق الوحدة، بل مسؤولية فشل إحداث تقدم ونماء حقيقي في ظل واقع قُطري.
إن ما يعيق تحقيق الوحدة العربية، إضافة إلى العوامل الخارجية، غياب إرادة حقيقية في الوحدة عند القادة العرب، وتخلف الفكر القومي العربي الكلاسيكي والأدوات التنفيذية البشرية المشتغلة عليه، حيث لم يتمكن القوميون العرب من إعطاء الفكر القومي العربي بعداً حضارياً يتجاوز مفهوم العرق والخصوصية ليجعل من العروبة انتماء حضارياً ثقافياً يشعر المنتمون إليها من عرب

الغرب، بل هو ما يمكن أن يكون عليه العرب والمسلمون إذا ما اتحدوا مستقبلاً، وسيطروا على ثرواتهم، وتحكموا بمصيرهم.
إن المخطط التآمري الأمريكي البريطاني الصهيوني، كما أنه يسعى إلى تثبيت واقع التجزئة والفرقة بضرب كل توجه وحدوي أو تضامني بين العرب والمسلمين، فإنه يعمل على مزيد من تفتيت المنطقة، حيث أن هناك مخططات جاهزة لكل دولة عربية وإسلامية لتحويلها إلى دويلات متطاحنة على أسس طائفية أو إثنية، وهو في هذا المضمار يدعم قوى وعناصر التفرقة والطائفية والإقليمية من أحزاب وقوى سياسية وأنظمة وأصحاب مصالح، وللأسف فإن الولايات المتحدة لا تجد صعوبة في إيجاد أعوان لها يساعدونها على تنفيذ مخططاتها، تحت ذريعة حقوق الإنسان، أو تقرير المصير، أو مقاومة الاستبداد.
وتبقى الوحدة العربية هي الحل للخروج من الأزمة، والمنادون بوهم تحقيق الوحدة العربية هم نفسهم المستفيدون من الوضع القائم، من حالة التجزئة والتخلف والصرا ع، إنهم أدوات الولايات المتحدة الذين توظفهم في تنفيذ مخططاتها في المنطقة، فليس معقولاً أنه في الوقت الذي يتجه فيه العالم المتحضر في أوروبا وأمريكا وجنوب شرق أسيا نحو الوحدة والتكتل ودول هذه المناطق لا تربطها لا رابطة القومية ولا رابطة الدين ولا التاريخ المشترك، بينما نحن الشعوب العربية حيث التاريخ والدين واللغة والتجاور الجغرافي نتجه نحو مزيد من الفرقة والتناحر! الأوّلون يعيشون في عصر الوحدة والتكتلات الكبرى، ونحن نعيش في عصر التحول إلى شعوب وقبائل متناحرة.
إذا كانت القاعدة تقول: ابحث عن المستفيد، فإن ما يعيق تحقيق الوحدة العربية هم المستفيدون من واقع تجزئتها، وهم الولايات المتحدة والصهيونية العالمية وأدواتهما في المنطقة، والمستفيدون من الوحدة هم الشعوب العربية، وبالتالي فهذه الشعوب هي التي تتطلع للوحدة، وبالتالي لا ننتظر أن تتحقق الوحدة إلا إذا أصبح للجماهير دور في اتخاذ القرار السياسي أي في ظل الديمقراطية.
لكن هذا لا يعني العودة إلى فكر التآمر وتحميل الآخرين المسؤولية عن فشل الوحدة، فأنظمتنا السياسية وكذا مثقفونا وقادة الحركات القومية يتحملون مسؤولية ليس فقط عدم تحقيق الوحدة، بل مسؤولية فشل إحداث تقدم ونماء حقيقي في ظل واقع قُطري.
إن ما يعيق تحقيق الوحدة العربية، إضافة إلى العوامل الخارجية، غياب إرادة حقيقية في الوحدة عند القادة العرب، وتخلف الفكر القومي العربي الكلاسيكي والأدوات التنفيذية البشرية المشتغلة عليه، حيث لم يتمكن القوميون العرب من إعطاء الفكر القومي العربي بعداً حضارياً يتجاوز مفهوم العرق والخصوصية ليجعل من العروبة انتماء حضارياً ثقافياً يشعر المنتمون إليها من عرب

وغير عرب أن بقاءهم في حظيرة العروبة أفضل لهم من الخروج منها ،كما أن القوميين الوحدويين العرب من أحزاب وأنظمة سيطرت عليهم لغة الشعارات والأيديولوجيا ، بدل لغة المصلحة المتبادلة في عالم أصبحت المصالح المادية هي عصب الحياة ومحرك السياسة.
وعليه يمكن القول إن الوحدة العربية ممكنة التحقق بإعادة النظر في الأسس التي يقوم عليها الخطاب الوحدوي العربي، ليؤسس على المصالح المتبادلة لأنها لغة اليوم، مع الابتعاد عن النظرة الثورية الانقلابية التي طبعت الحركة الوحدوية العربية، حيث كانت تقوم على تجاوز ورفض الواقع القطري، من علاقات وهويات وأنظمة، متجاهلة أنه ليست كل الأقطار العربية وليدة اتفاقية سايكس- بيكو، فبعضها له هويته المتميزة منذ مئات السنين، وتمتزج في هذه الهوية العروبة مع ثقافات أخرى لا يمكن تجاهلها ، ومن هنا تصبح الوحدة هي عملية توفيق بين خصوصيات وهويات ولو في المرحلة الأولى، وهذا التوفيق هو الذي سيؤدي إلى هوية قومية لا عرقية تقوم على المصلحة المشتركة والأهداف المشتركة.
هذا التصور للوحدة الذي يقوم على أسس براغماتية واقعية يحتمه واقع أننا كعرب لم نعد اليوم سادة العالم ومحور الكون، ولا حَمَلة رسالة سماوية حتى نفرض مشيئتنا وإرادتنا على الآخرين، فالأسباب التي بمقتضاها خضع غير العرب للعرب في صدر الإسلام وازدهاره لم تعد قائمة اليوم، الأمر الذي يتطلب نسج علاقة جديدة بأسس جديدة مع الابتعاد عن التعامل مع كل من يطالب بإعادة النظر في أمر هذه العلاقة، وكأنه يتآمر على العروبة.
إن أسوأ ما يمكن أن يصيب أمة من الأمم هو اليأس والإحباط، وأمة كالأمة العربية في عراقتها وتاريخها الحضاري، يفترض أن لا تستسلم للأمر الواقع، إنه لا شك واقع رديء وسلبي، والتآمر الخارجي موجود ولا شك، ولكن بقوة إرادة الشعوب وحكمة قادتها المخلصين يمكن التغلب على الصعاب للتخلص أولاً من أوهام تعيق قدرتنا على التعامل مع العالم، وأهمها وهمان، الأول: أن العالم من غير العرب والمسلمين يشكل وحدة واحدة وبالتالي يتحالف في مخطط استعماري ضدنا. الوهم الثاني: التعامل مع العرب والمسلمين وكأنهم عالم حقيقي قائم ويشكل وحدة واحدة ونتجاهل بالتالي أننا دول عربية إسلامية متصارعة متباعدة وأن علاقات بعضها مع مَن نعتبرهم بالمتآمرين هي أقوى بكثير من علاقات مع بقية الدول العربية والإسلامية.
وعليه؛ إذا كان الأساس الذي تقوم عليه فكرة التآمر هو الصراع حول المصالح، فإن التناقض في المصالح لا يمس فقط ما هو قائم بين الأمة العربية الإسلامية والدول الاستعمارية الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة، بل كل دول العالم تتصارع وتتنافس-

والوجه الآخر هو التعاون- على المصالح، ومن هنا لا يجوز أن نضع في سلة واحدة كل دول العالم من غير العرب والمسلمين ونقول إنهم يتآمرون على العروبة والإسلام، ونضخم فكرة المؤامرة لتصبح مؤامرة العالم ضد المسلمين. لا شك أن الصهيونية العالمية والولايات المتحدة الأمريكية، تعملان على خلق جبهة عالمية ورأي عام عالمي مشبعان بالعداء ضد الإسلام والمسلمين، وإشعار كل دول العالم أن الخطر الأخضر (الإسلام) قادم ليهدد أسس الحضارة الغربية المسيحية، ولكن هذا لا يعني أن دول العالم وشعوبه منساقة وراء هذا الطرح الصهيوني، بل كل دولة لها تصورها الخاص انطلاقاً من طبيعة قربها أو بعدها من المنطقة، وانطلاقاً من طبيعة العلاقة التي تربطها من جهة مع العالم العربي والإسلامي ومن جهة أخرى مع الولايات المتحدة وبريطانيا والكيان الصهيوني، فلو أخذنا الاتحاد السوفيتي سابقاً وروسيا الاتحادية حالياً، لوجدنا أنه كان- وما يزال- ضد السياسة الأمريكية الصهيونية في المنطقة، وذلك لطبيعة علاقة التنافس الدولي بين الطرفين ولطبيعة المصالح السوفيتية أو الروسية في المنطقة، الأمر نفسه مع الصين وكذا اليابان، فهاتان الدولتان، ونظراً لما لهما من مصالح في المنطقة، وطبيعة علاقتهما مع الولايات المتحدة، وضعف النفوذ الصهيوني فيهما، ليستا مجرورتين وراء المخطط الأمريكي الصهيوني، أما فرنسا فإن موقفها من العلاقة مع العالم العربي والإسلامي ذات خصوصية، فهي من الدول الاستعمارية القديمة ولها مصالح قوية مع بعض الدول العربية، ولكن موقفها مما يجري في المنطقة محكوم باعتبارات منها: مصالحها القوية في المنطقة، وحالة التنافس والتوتر التي تطبع علاقاتها مع الولايات المتحدة منذ شارل ديغول، وتطلع فرنسا لقيادة القطب الأوروبي في عالم متعدد الأقطاب، وكثافة الوجود العربي والإسلامي في فرنسا- وخصوصاً من المغرب العربي- هذه الاعتبارات تجعل السياسة الفرنسية متميزة عن السياسة الأمريكية.

نستخلص مما سبق أن الحكمة تستدعي وضع مقولة وجود مؤامرة ضد العرب والمسلمين في سياقها الصحيح وحجمها الصحيح، فهناك دول ذات شأن كالصين وروسيا واليابان وفرنسا وتركيا وغيرها يمكن أن تكون عوناً للعرب والمسلمين في تحقيق نهضتهم ووحدتهم، بل يمكنهم أن يكونوا ومن خلال خلق مصالح متبادلة عوناً في إفشال التآمر الأمريكي الصهيوني على دول المنطقة، فهذه الدول ذات ثقافات عريقة وأسس حضارية يجعلها ذات وزن دولي يمنعها من الاستتباع للولايات المتحدة أو للكيان الصهيوني، بل هناك مصلحة إستراتيجية تجمع هذه الدول والعالم العربي والإسلامي، وهي مواجهة التطلع الأمريكي للهيمنة على العالم في إطار ما يسمى بالنظام الدولي الجديد. والمطلوب عربياً وإسلامياً

التمييز بين خطاب التحريض السياسي وبين والواقع السياسي، ففي ظل غياب عالم إسلامي واحد و(أمة إسلامية) ذات مصالح مشتركة قائمة وأهداف مشتركة مجمع عليها، وفي ظل تناقض المصالح والأهداف بين الدول العربية الإسلامية وبعضها البعض، يصبح الحديث عن وجود مؤامرة أحد طرفيها الأمة العربية الإسلامية والطرف الثاني بقية العالم وحتى العالم المسيحي هو كلام غير علمي. عندما تشعر الدول العربية والإسلامية أن مصالحها المتبادلة مع بعضها البعض أقوى من مصالحها مع الآخرين، وعندما تضع هذه الدول لنفسها برادغمParadegm، أو أنموذجاً مرجعياً يوحد هدفها، آنذاك تسقط المؤامرة، ويحتار المتآمرون في أمرنا، وعليه يمكن القول إن الرد الصحيح على المؤامرة هو أن نوقف تآمرنا على بعضنا البعض أولاً، ثم نتجه لوقف تآمر الآخرين علينا، أي أن نُفقِد المتآمرين الأدوات والمبررات المحلية التي تسهل عليهم مخططاتهم التآمرية.

المبحث الثالث العقل السياسي العربي وتداخل الهُويات

يعتبر إشكال الهوية من أهم خصائص الثقافة العربية والإنسان العربي، فلا يوجد مجتمع تتنازعه الهويات كما هو المجتمع العربي، فخلال العقود الأخيرة والمواطن العربي ممزق بين الهوية الوطنية والهوية القومية والهوية الدينية، بل كل هوية تتنازع عليها أحزاب وتيارات متصارعة.

المطلب الأول: الخطاب السياسي العربي بين الواقع والأيديولوجيا

قبل الاستطراد سنعرف باختصار مفهوم الخطاب السياسي Political Discourse. يذهب المفهوم العام للخطاب السياسي إلى أنه تركيب من الجمل هدفه الإفهام والتأثير، وحتى يؤدي إلى هذه النتيجة يجب أن تكون مفردات الخطاب منسجمة مع ثقافة المتلقي، فللغة دور أساس في تحقيق مفاعيل الخطاب. غالباً ما يحيل مفهوم الخطاب إلى خطاب السلطة الحاكمة وثقافتها السياسي، فهو "موجه عن قصد إلى المتلقي بقصد التأثير فيه وإقناعه بمضمون الخطاب، ويتضمن هذا المضمون أفكارًا سياسيةً، أو يكون موضوع هذا الخطاب سياسيًا"154، وفي أغلب الأحيان- يلجأ الخطاب السياسي إلى استثارة الرموز في عقول ونفوس المخاطبين من أفراد الشعب؛ كي يتمكن من تحقيق هدفه وهو الإقنا ع والتأثير.155 ومع ذلك تنتج المعارضة والجماعات ذات الثقافات الفرعية أو المضادة خطابها السياسي الخاص بها، ما يجعل الخطاب السياسي مجالاً مفتوحاً للأيديولوجيات والمعتقدات الأمر الذي يبعده عن النظرية السياسية التي تحلل وتفسر الواقع بشكل موضوعي بدرجة ما. ما يقال عن الخطاب السياسي العربي ينسحب على العقل السياسي العربي الناظم والمنتج لكل ثقافة وفكر، ولقد كتب كثير من المفكرين حول العقل العربي، بعضهم مؤيد لفكرة وجود عقل عربي والبعض متحفظ عليها، ومع أننا نميل للقول بوجود عقل كوني، أو كما قال ديكارت في مؤلفه (مقال حول المنهج): "العقل هو أكثر الأشياء

توزيعاً عادلاً بين الناس"، ما ينفي وجود عقل عربي وعقل هندي وعقل أمريكي. الخ، إلا أنه في زمان ما وفي مجتمع ما توجد انشغالات وشروط ذاتية تجعل المفكرين والفلاسفة منكبين ومنشغلين عليها وبها أكثر من انشغالهم بغيرها، وهذا ما يؤدي، إن امتد الزمن بهذه الانشغالات، إلى تبلور نمط من التفكير أو العقلانية يميز هؤلاء عن غيرهم. من هذا المحدد المكاني يمكن تجاوزاً الحديث عن عقل عربي، وقياساً الحديث عن عقل سياسي فلسطيني.156.

يعتبر المفكر المغربي محمد عابد الجابري من أهم المفكرين العرب الذين تناولوا مفهوم العقل السياسي العربي من خلال رباعيته حول العقل العربي.157 حيث عرف العقل بأنه "القواعد الفكرية التي تحدد طريقة تفكير لكل شخص ينتمي إلى الثقافة العربية"، فالعقل ليس التفكير نفسه، ولكنه طرق التفكير وأسسه، وقد أرجع هذه الطرق والأسس إلى ثلاثة وهي: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة. ويرى الجابري أن العقل السياسي العربي الذي تشكل خلال عصر التدوين الإسلامي لم يتطور منذ تلك الفترة حتى الآن، وهنا يكمن نقد الجابري للعقل السياسي العربي.158.

لا نريد أن نجرد العقل السياسي العربي سواء في تركيبته الفكرية؛ خطاباً وعقلاً، أو في ممارساته الواقعية؛ نظماً ومؤسسات من أية أسس علمية، فهناك نظريات سياسية قادرة على تفسير وفهم الواقع العربي، إلا أن قدرتها التفسيرية والمفهومية تبقى محدودة كنظرية السلطة ونظرية الدولة، أيضاً هناك من يتحدث عن نظرية الخلافة أو النظرية السياسية في الإسلام، وهي قضايا محل جدل بل وخلاف عميق لدرجة التشكيك بكونها نظرية سياسية بالمفهوم الدقيق لكلمة نظرية سياسية، ما يحيل هذه الموضوعات إلى مجال الخطاب السياسي وليس النظرية السياسية. ويمكننا أن نتساءل إن كان يجوز لنا اعتبار العقل السياسي العربي بأسسه ومحدداته المشار إليها بمثابة نظرية سياسية عربية خالصة؟

من أولويات حق العقل علينا أن نُعمله لتدبير أمور حياتنا الخاصة والعامة، فلا حضارة أو تقدم إلا بالعقل، فالحضارة هي إعمال العقل في حياة الشعوب سواء على مستوى تدبر الإنسان لشؤون حياته اليومية أو تدبر الدولة لشؤونها العامة. بالعقل أسس الإنسان الحضارات وشيد وعمر البلدان، حتى أصبحت كلمة حضارة أو مدنية ترتبط ارتباطاً كلياً بالعقل والعقلانية. بالعقل تنفتح آفاق المعرفة، وبالمعرفة يتم التمييز بين الخطأ والصواب، وبين الصالح والطالح، وحيث أن العقل هو أداة العلم والمعرفة، فقد ظهرت العلوم العقلية التي أصبحت اليوم مناط الحكم على مدى تقدم المجتمعات أو تخلفها، فكانت العلوم القانونية والسياسية والاقتصادية والبيولوجية والزراعية والهندسية.. الخ.

حق العقل من الإيمان، فما كان للإنسان أن يهتدي للإيمان إلا بالعقل، فلا نعتقد بوجود تناقض كبير ما بين الدين والعقل، ذلك أن الله عز وجل عندما خلق الإنسان ميزه بالعقل، فالعقل ليس مجرد عضو بيولوجي كاليد واللسان والمعدة.. الخ، بل عضو فاعل ومفكر وموجه، وبدون العقل ما اختلف الإنسان عن الحيوان، وقد ورد ذكر العقل سواء باسمه وفعله، أو مترادفاته في القرآن الكريم (العقل والقلب والفؤاد تدل على الشيء نفسه كما يذهب كثير من العلماء والفقهاء) حوالي خمسين مرة، ذلك أن الاستخلاف بالأرض وعمارة الكون والحياة لا يتأتيا إلا بالعقل، والعقل اليوم يعني العلم والمعرفة، وبالتالي فإن الاستخلاف في الأرض وإعمارها لا يكونا إلا بالقدرة على استيعاب هذه العلوم والتفوق بها.

المسلمون لم يقيموا حضارة إلا عندما انفتحوا على معارف وعلوم الحضارات الأخرى، اليونانية والفارسية. هذه الحضارة الإسلامية أصابها الوهن ثم الانهيار عندما بدأ المسلمون يخرجون عن مجال العقل والإيمان الحقيقي، ويتصارعون على السلطة والجاه، ويوظفون الدين عن طريق التأويل والتلوين والتفسير بما يُخرجه عن أصله، ويجعله أداة لخدمة السلطان والسلطة القائمة،حيث كان لكل سلطة علماؤها وأئمتها من المنافقين الذين يحرّفون الكلم عن مواضعه، وعندما أصبح الدين أداة لخدمة السلطة والسلطان، وعندما أصبحت السلطة (الإمارة والخلافة) هدفاً بحد ذاته خسر المسلمون الدين والدولة.

في مجال السياسة، فإن الديمقراطية ومشتقاتها كحرية الرأي والتعبير والحريات الخاصة واحترام حرمة المسكن.. الخ، هي تتويج للعقل السياسي أو خلاصة تطوره ومآل نضجه، والحجر على العقل وانتهاك الحريات أمور لا تتوافق مع الزعم لا بالعقل والعقلانية ولا بالديمقراطية، ولا تستقيم مع القول بالاستخلاف بالأرض وإعمارها، حيث لا يمكن أن تعمر الأرض بالجور والاستبداد وانتهاك الحريات والحرمات. بالنسبة لحركات الإسلام السياسي التي قد غيرت مواقفها، أو هكذا يبدو، فحللت الانتخابات والديمقراطية بعد طول عهد من التحريم. إذاً العقل الذي هو مناط ومرجعية الحكم على الأمور له علينا حق، ومن حق العقل علينا كفلسطينيين نتعرض لتهديدات تمس وجودنا، أن نوقف حالة العبثية والتخبط التي أصبحت تحكم وتُسيّر كل مناحي حياتنا، حتى ثوابتنا ومرجعياتنا الوطنية. نتعرض لتهديدات سياسية وإستراتيجية تحتاج مواجهتها للعقل والعقلانية، وليس الهروب نحو شعارات وتوظيفات دينية، فالشعب الفلسطيني كان دائماً متصالحاً مع دينه الإسلامي، وغالبية القيادات التاريخية للشعب الفلسطيني من الحاج أمين الحسيني حتى (أبو عمار) كانت مرجعيتهم دينية، ولكنهم دمجوا ما بين الدين والوطنية.

نعم، المواجهة مع العدو الصهيوني لها بعد ديني يجب أن

نستحضره دائماً، وخصوصاً أن هذا العدو لا يُنكر أنه يريد دولة يهودية خالصة، ولكن خلافاتنا الداخلية هي خلافات سياسية حول السلطة والحكم وقيادة الشعب، ويجب ألا نقحم الدين في هذه الخلافات، فكل الشعب الفلسطيني يعتز بإسلامه، حتى مسيحييه هم في حالة مصالحة وانسجام مع المسلمين والدين الإسلامي.إن إقحام الدين في السياسة الداخلية سيولد فتنة داخلية، وسيحرف صراعنا الرئيس عن مساره، بحيث سيخلق أعداء داخليين سيحلون محل الأعداء الخارجيين، وللأسف أدى عدم قدرة الجماعات الإسلامية على حسم الصراع لصالحها مع العدو الخارجي إلى استسهال تسجيل نقاط نصر على أعداء داخليين مفترضين أو موهومين، وكثير من المؤشرات تدل على حدوث هذا الانحراف من الجزائر إلى قطاع غزة.

محطات كبرى شكلت معلماً أو منعطفاً في سيرورة العقل الإنساني ومن ضمن هذه المحطات بداية عصر النهضة في أوروبا، فالانتقال من العصور الوسطى إلى عصر النهضة فالتنوير، ارتبط بتحرر العقل من المعيقات التي تكبله، وأهمها اللاهوت والأسطورة والأحكام المسبقة. هذا التحرر العقلي فتح المجال لصيرورة المعارف الإنسانية علوماً، وبطبيعة الحال نالت السياسة نصيبها.

وهكذا استقر الحال للسياسة لتصبح علماً، والعلم هو معرفة الشيء بحقيقته، وإنه المعرفة المنهجة والمنسقة، ما دفع البعض للاعتقاد بأن صيرورة السياسة علماً معناه أنها أصبحت خاضعة للعقل العلمي وللحقيقة العلمية من حيث صحة مقولاتها، وموضوعية تحليلاتها، وابتعادها عن الذاتية والأيديولوجيا. إلا أن واقع السياسة كممارسة وحتى كعلم لم تصل إلى هذه الدرجة من الضبط والعقلانية.

لقد أظهرت الأحداث السياسية المحلية والدولية أخيراً كم ابتعدت السياسة عن كونها علماً نظراً لقوة حضور الأيديولوجيا والدين، وكم أصاب العقل الشقاء وهو يبحث عن المعقولية لما يجري من أحداث، حيث بعض الممارسات السلطوية والسياسية لا تختلف كثيراً عما كانت عليه السلطة والحكم في عصور الظلمات، بل في مجتمعات ما قبل الدولة، والتي تحدث عنها توماس هوبس، وقال إنها محكومة بشريعة الغاب.

انطلاقاً مما سبق، يمكن القول إنه ليس كل ما يقوله السياسيون للإعلام وفي الجلسات العلنية صحيحاً، وليس كل ما لا يصرحون به غير موجود. الخطاب السياسي- مكتوباً كان أم مسموعاً- غير النص الأدبي، فقيمة هذا الأخير تكمن في ذاته، في جمالية الكلمة، واتساق النص، وفي المُتخيل الذي يولده، حيث القارئ لا يحتاج لمقارنة النص بالواقع ليحكم على قيمته وصدقيته الأدبية والفنية، أما الخطاب السياسي فقيمته لا تكمن في ذاته، لا في

جماليته ولا في اتساق مفرداته (فيما عدا الأيديولوجيا والفلسفة السياسية)، بل في الرسالة التي يريد توصيلها، والتي كثيراً ما لا تكون ضمن مفردات الخطاب، بل بين سطوره أو في تأويله وفي علاقته بالواقع وقدرته على التأثير على مجريات أمور الواقع.
وعليه، فمن يريد فهم سياسة كيان سياسي ما- خصوصاً في بعده الاستراتيجي-، سواء كان نظاماً سياسياً أم حزباً أو زعيماً، فعليه ألا يُشغل نفسه كثيراً بالخطابات أو التقارير الرسمية، ولا حتى بجلسات المؤسسات التشريعية ولجان التحقيق التي تعلن نتائجها للجمهور، ولا بالمؤتمرات والمقالات الصحفية. نعم، عليه أن يتابع ويحلل كل ذلك، ولكن لا يصدر حكماً نهائياً من خلال ذلك فقط، بل يجب البحث عن الأهداف الحقيقية للسياسة والسياسيين في مكان آخر، يبحث عنها في السياسة عندما تتحول إلى ممارسات حقيقية على أرض الواقع. السياسة بما هي تحالفات وصراعات على المصالح، السياسة بما هي توازنات طائفية وطبقية ونخبوية، يبحث عنها ويتعرف إليها من خلال البحث عما إذا كان لكل طفل مقعد دراسي أم أن الأطفال يتسولون في الشوارع، سيتعرف إلى السياسة عندما يعرف إذا كان لكل مواطن بيت يؤويه أم أن آلاف الأسر تعيش في الشوارع والمقابر وفي بيوت الصفيح، سيتعرف إلى السياسة إذا ما عرف إن كان لكل مريض سرير في المستشفى وقدرة على شراء الدواء أم أن الناس يموتون لعجزهم عن دفع أجرة طبيب وثمن مبيت في مستشفى أو شراء دواء من صيدلية.. الخ. الواقع هو المحك العملي للحكم على السياسة والسياسيين.
من جانب آخر، يجب التمييز بين النص الفلسفي والأيديولوجي، والخطاب السياسي. الفلسفة والأيديولوجيا، حتى وإن كانتا سياسيتين، هُما مجالان نظريان قائمان بذاتهما ومكتفيان بذاتهما، مجالان لا يبحثان عن ممارسة تمنحهما المصداقية أو تؤكد مقولاتهما، فمصداقيتهما مستمدتان من اتساقهما النظري، مع نفحة إيمانية، وبالتالي لا يحتاجان إلى دليل من خارج النص، بينما السياسة كعلم- والعلم هو معرفة الشيء بحقيقته- شيء مختلف ومقاييس الحكم عليه مختلفة. المشكلة تطرح عندما يحاول البعض إقحام المقولات الفلسفية والأيديولوجية بما فيها الدينية وبما هيرمجال ملتبس، على ميدان الممارسة السياسية، على مستوى السلطة والدولة. وقد لاحظنا كيف أن نهضة الدول الأوروبية بداية ثم اليابان وعديد من الدول الديمقراطية المستقرة، ما كان لها أن تكون لولا الفصل ما بين الدولة والممارسة السياسية من جانب، ومتاهات التاريخ والفلسفة واللاهوت من جانب ثان، دون أن يعني ذلك إقصاء هذه المجالات الأخيرة من حياة الشعوب وثقافتها.
إذا ما تحدثنا عن الخطاب السياسي الرسمير العربي سنلاحظ

حدوث تحول في هذا الخطاب في العقدين الأخيرين نتيجة هبوب رياح الديمقراطية على المنطقة، ونتيجة الثورة المعلوماتية والتقنية التي حطمت جدران العزلة التي كانت تفرضها النظم على شعوبها. الخطاب السياسي الرسمي تغير وأصبح يوظف مفردات ومصطلحات غير معهودة فيه، وأصبح له متعهدون من المثقفين والإعلاميين ومؤسسات تُصنف نفسها كمؤسسات مجتمع مدني ومراكز أبحاث، يتفننون في صياغة شعاراته وأشكال التعبير عنه. أحياناً لا نجد اختلافاً كبيراً ما بين مفردات الخطاب الرسمي العربي سواء كانت مدونات رسمية مدونة كالدستور والقوانين، أو ما تقوله الصحف والفضائيات والنشرات الرسمية من جانب، وما يحتويه الخطاب الرسمي للأنظمة الديمقراطية الحقيقية من جانب آخر، إلا أنه شتان بين الواقع العربي والواقع الذي تعيشه المجتمعات الديمقراطية، حيث الواقع في مجتمعاتنا يسير باتجاه متعارض مع مصالح الأمة وأهدافها الحقيقية بالحرية والاستقلال، أي باتجاه معاكس لمنطوق الخطاب.

في مجتمعاتنا هوة واسعة ما بين الخطاب السياسي وخصوصاً الرسمي والواقع الذي يعيشه المواطن، حيث يتحدث الخطاب عن كل قيم الديمقراطية كالحرية والمساواة والمواطنة وحقوق الإنسان والتعددية السياسية وتداول السلطة وحق التعليم والسكن والعلاج، فيما تتَشكل حياة الناس وطبيعة العلاقة بينهم وبين الطبقة الحاكمة في مسارات بعيدة ومتعارضة مع مفردات هذا الخطاب، وكأن الأنظمة السياسية تمارس الخطاب المعلن مع إضافة غير معلنة لأداة النفي (لا)، أو أنها تعتقد أن الجماهير على درجة من الغباء أو السذاجة بحيث تبهرها لغة الخطاب وصاحب الخطاب، ما يغنيها عن فهم الواقع وتلمس مصالحها الحقيقية من خلاله.

ملاحظة ثانية، هي أن الأنظمة العربية لم تعد تمارس سياسة المنع والحجر على الأفكار والأيديولوجيات، بل توجد تخمة في هذا المجال، بل لا تتورع الأنظمة عن فتح فضائيات تابعة لها أو تسهل لفضائيات خاصة عملها وتسمح لهذه الفضائيات بالتحدث عن كل شيء وتنتقد كل شيء حتى الأنظمة نفسها. وهذا مختلف كلياً مع ما كان يجري في الستينيات والسبعينيات مثلاً عندما كانت تُمنع الكتب والمجلات من المرور عبر الحدود أو تخضع لرقابة مشددة، وكان الكُتّاب والمثقفون يطاردون على كتاب كتبوه أو قصيدة أو حتى أغنية، وكان يجري التشويش على الإذاعات الخارجية.. الخ.

الخطاب السياسي لم يعد معياراً للحكم على شرعية وأهلية أي نظام سياسي، ويمكن أن نضيف حتى الخطاب السياسي لقوى المعارضة. لقد حولت الأنظمة والنخب السياسية الخطاب السياسي لأيديولوجيا ،وخصوصاً عندما تضفي على هذا الخطاب مسحة دينية، أو لمجرد نصوص على ورق لا تثير اهتمام أحد، بدلاً من أن يكون مرشداً وأداة للتغيير، وعليه فشرعية النظام يجب أن

تستمد من شرعية الإنجاز، من القدرة والإرادة في تلبية الاحتياجات الأساس للجمهور، في توفير حياة كريمة وأمل بالمستقبل.

المطلب الثاني: العقل السياسي العربي وسؤال الهُوية

من ضمن الاختلاطات التي شابت العقل السياسي العربي تأتي مسالة الهوية. اختلاطات الهوية على مستوى العقل والأيديولوجيا تركت أثرها على المواطن وكيفية تعريفه لهويته، وطنية أم قومية أم إسلامية؟ كما أن سؤال الهوية أثار مسألة الثوابت والمرجعيات التي يُفترض أن تؤطر العمل السياسي للدولة والأحزاب، فلا ثوابت ومرجعيات إلا إذا تم التفاهم على مسألة الهوية، حيث أصبحت الهوية أهم عوامل الاستقطاب والتعبئة والحشد بعد تراجع الأيديولوجيات، إن لم تتحول الهوية بحد ذاتها إلى أيديولوجيا. وحيث أن الواقع العربي مأزوم بالفكر، والفكر مأزوم بالواقع، فإن أهم تجليات الأزمة الطافية على السطح هي مسألة الهوية، سواء تعلق الأمر بالعراق، أو السودان، أو فلسطين، أو لبنان، وإن كانت مسألة الهوية أخذت طابعاً صدامياً ودموياً أحياناً في هذه البلدان، فهي كامنة، ومحرضة، وقابلة للتفجر في بلدان أخرى.
وعليه، فإن سؤال الهوية يُطرح اليوم من باب الإشكال أو الأزمة وإن تزين بزي التحول الديمقراطي، وما أفرز من حريات تتيح لكل الجماعات التعبير عن نفسها، وهو إشكال مزدوج، فهناك التهديد الخارجي الذي يواجه الهوية العربية والإسلامية من طرف العولمة الثقافية، وهناك التهديد الداخلي الناتج عن التعارض والتصادم ما بين الهويات وبعضها البعض حتى داخل الدولة القطرية (الوطنية).
إن كانت العولمة الثقافية تشكل تهديداً حديثاً ولا يقتصر على الهوية العربية أو الإسلامية، بل كل الهويات والثقافات الوطنية عبر العالم، فإن التعدد الهوياتي سواء أخذ طابع التعايش السلمي أو الإكراهي، أو أخذ طابع التصادم، قديم في عالمنا العربي، ويمكن القول إن اتفاقية سايكس- بيكو في العام 1916، هيأت الجغرافيا السياسية التي أفسحت المجال لظهور الدولة العربية القُطرية، والتي سُميت فيما بعد بالدولة الوطنية. هذه بدورها أنتجت هوية وطنية تمايزت من جانب عن الهوية القومية العربية، المتعثرة نشأة، والمصادَرة سياسياً سيرورة، وتمايزت أيضاً عن الهوية الإسلامية المسيسة، الضعيفة آنذاك، والصاعدة حديثاً.
كانت مسألة الهوية، وطوال أكثر من خمس عقود، كامنة وراء كثير من الإشكالات التي شغلت العقل السياسي العربي. تجلت مسألة

أو إشكال الهوية خلال هذه المرحلة في التنازع بين مكونات (الرباعية): الهوية القومية، والهوية الأممية الاشتراكية والشيوعية، والهوية الإسلامية، والهوية الوطنية، مع اختلاف الترتيب حسب الأهمية والأولوية لكل منهم من بلد لآخر، ومن فترة زمنية لأخرى. مثلاً الهوية الدينية السياسية، والتي كانت ممثلة بجماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير، شكلت رؤية مغايرة للهوية، إلا أن الحضور السياسي لهذين الحزبين كان محدوداً، وحتى بالنسبة للهوية الأممية فقد كانت غير واضحة المعالم، وفي كثير من الحالات كانت أوهاماً أو حلماً عند بعض الناشطين في الأحزاب الشيوعية، وللمفارقة فإن كثيراً من الشيوعيين العرب حاولوا إيجاد حالة من المصالحة ما بين الشيوعية والدين، بل كان بعضهم يوظف آيات دينية في خطبه ويبدأ بالبسملة، أما الهوية الوطنية فقد كانت تُلعن علناً وتُؤسس وتُغذى فكرياً خِفيَة، وأحياناً كان الفكر والمفكرون المعبرون عن الهوية الوطنية القُطرية يصنفون كأعداء للوحدة والتحرر، وأحياناً كعملاء للاستعمار. مع أنه في الوقت الذي كانت ترتفع فيه شعارات الوحدة العربية والهوية القومية، كانت الأنظمة الثورية والقومية ترسّخ الإقليمية من حيث تدري أو لا تدري.

أدى انحراف أحزاب الفكر القومي والثوري، وخصوصاً الحاكمة، إلى ترسيخ مركزية الدولة القطرية ونظام الحزب الواحد، وتضخيم الأجهزة الأمنية، وتشديد الرقابة على الحدود والحد من حرية تنقل الأفراد بين الأقطار العربية، وقمع حرية الفكر.. الخ، الأمر الذي أدى إلى تعزيز مكانة القُطرية، بل وما هو أكثر خطورة أن هذه الأنظمة والحركات أحيت وعززت الهويات الطائفية والعرقية، أي هويات ما قبل الدولة وما قبل الوطنية، ذلك أنه عندما ينكشف زيف الأيديولوجيا والشعارات التي اعتمد عليها الحاكم للوصول إلى السلطة، ويفقد الحاكم شعبيته، فإنه يلجأ لطلب الحماية من أبناء طائفته أو قبيلته، وهذا لا يكون بدون مقابل، فيغدق عليهم الهبات والامتيازات والمناصب الرفيعة، خصوصاً في المؤسسة العسكرية والأمنية، الأمر الذي يستثير المكونات الأخرى للمجتمع، فتكون الطائفية.

ما جعل مسألة الهوية إشكالاً، هو أن الدولة العربية- ويشاطرها في ذلك كثير من دول العالم الثالث- لمرحلة ما بعد الاستقلال وُلِدت ولادة قيصرية ومأزومة في شرعيتها، حيث جاءت خارج التطور الطبيعي للمجتمعات السياسية كما يُعرفه علم السياسة، وكما شهدته المجتمعات الأخرى، فلا هي دولة أو أمة، ولا هي وريثة لدولة الخلافة، ولا هي دولة عقد اجتماعي، ولا هي دولة طبقة مهيمنة بالمفهوم الماركسي، بل أُقحمت مؤسسة الدولة إقحاماً لاعتبارات ومصالح استعمارية. لكل ذلك كانت المنطقة العربية مجالاً خصباً لتوالد الأفكار والنظريات لتأطير مجتمعات لا تجربة

سابقة لها بحكم نفسها بنفسها.
ومن جهة أخرى، وحيث أن عدداً من الدول العربية عاشت مرحلة حركة التحرر ضد الاستعمار ومن يواليه من قوى داخلية، بما هيمن على هذه الحركات من فكر (ثوري)، فقد حاول القوميون السياسيون في تلك المرحلة بأن يكونوا توفيقيين- بالإكراه تارة وبالصمت تارة أخرى- فيجمعوا ما بين الفكر القومي والفكر الاشتراكي والفكر الديني أحياناً دون وضوح الخطوط الفاصلة لكل منهم، فالمرحلة الناصرية كانت بدايتها ذات صلة بالإخوان المسلمين، ثم قطعت معهم لصالح الفكر القومي، ثم تحولت أو مزجت الفكر القومي بالفكر الاشتراكي، والأنظمة والحركات التي عرفتها سوريا والعراق واليمن والسودان.. الخ، كانت خليطاً ما بين الفكر القومي والفكر الاشتراكي مع توظيف للدين بشكل أو آخر، وحركة التحرر الوطني الفلسطيني (فتح) كانت أصولها إسلامية.
من المعروف أن كل هذه المحاولات التوفيقية قد فشلت؛ ليس لأن فكرة المزج خاطئة، فهي ما يجب أن يكون، بل لعدم قدرة تلك القوى السياسية على خلق الترابط الجدلي الحقيقي بين هذه الهويات فكرياً،وعدم قدرتها أو عدم رغبتها في تفعيل مبدأ المساواة بين مكونات المجتمع على أساس ديمقراطي.
وهكذا، ونظراً لهيمنة الأيديولوجيا أو الاستبداد أو كليهما، لم يَفصح إشكال الهوية عن ذاته دائماً كخلاف هوياتي محض، بل أخذ تجليات سياسية وحزبية وطائفية، وفي أحايين كان كامناً وراء عديد من الخلافات والصدامات التي استنزفت جهد المفكرين وإمكانات الأمة، وعكست ما يمكن أن نسميه أزمة الدولة القطرية (الوطنية). وعندما هبت رياح الديمقراطية من الغرب أضيفت إشكالات الأخذ بديمقراطية موجهة إلى إشكالات الهوية، وتداخلت الأمور بحيث رَكِبَ متطرفو بعض الهويات والثقافات المضادة موجة الديمقراطية، وأرادوا أن يحققوا بأدوات تُنسب للديمقراطية ما لم يستطيعوا تحقيقه بوسائل أخرى، ووجد الديمقراطيون الحقيقيون أنفسهم أمام مهمة معقدة ومزدوجة، وهي حل مشكلة التصارع الهوياتي من جانب، وبناء أسس الديمقراطية التي تقوم على مفهوم المواطنة والتعددية الثقافية والاعتراف بالآخر، وتحفظ وحدة الوطن والشعب، من جانب آخر. ونعتقد أنه لو وجدت الديمقراطية مكاناً لها خلال العقود السابقة في ثقافة أصحاب الهويات المتعددة، ونجحت المجتمعات العربية في تأسيس أنظمة ديمقراطية حقيقية، لحلّت إشكالات الهوية.
في الوقت الذي كان فيه المفكرون العرب منشغلين بالإشكالات المرتبطة بالدولة والحكم والهوية، دهمتهم العولمة، وشكلت تحدياً غير مسبوق، وعملت الولايات المتحدة على توظيف الديمقراطية الموجهة كإحدى أدوات العولمة الثقافية، هذه الأخيرة التي أدت إلى تفجر النزاعات الإثنية والطائفية، من حيث كان يُفترض أن تؤدي

لتذويب الهويات وجسر الفجوة بين الثقافات.
من الملاحظ أن تأثير العولمة على الهويات لم يكن واحداً، ففي الوقت الذي شعرت فيه الثقافات القوية- والهوية جزء من الثقافة- بتهديد العولمة الثقافية الموجهة أمريكياً، فإن الهويات الصغيرة، والتي كانت مهمشة، خصوصا في العالم العربي، استقوت بالعولمة وبمن يقف وراءها، والسبب أنه تم تسييس العولمة الثقافية بشكل كبير، واستعملتها أمريكا كعصا ضد أصحاب الهويات التي يمكنها تهديد مصالحها وثقافتها، وحيث أن العالم العربي بهويته وثقافته وتاريخه وموقعه وخيراته كان في بؤرة الاهتمام الأمريكي، فقد عملت أمريكا على تعزيز الثقافات الفرعية والهويات الصغيرة ليس حباً بها بطبيعة الحال، ولكن لإضعاف الهوية العربية والإسلامية كهوية موحدة أو قادرة على توحيد الأمة العربية. هناك بعد آخر، وهو تحول مكونات ومصادر الثقافة، وبالتالي الهوية. فمن التبسيط المتناهي للأمور التعامل اليوم مع مفهوم الهوية انطلاقاً من التعريف أو السمات الكلاسيكية لها.
هذا التعريف كان كافياً بحد ذاته عندما كانت المجتمعات تتحكم بالتنشئة الاجتماعية، ولم يكن للمؤثرات الخارجية كبير تأثير على البنية الثقافية، كما أن وسائل التعبير عن الهوية اليوم ليست هي وسائل عصر ما قبل العولمة، ففي ظل الثورة المعلوماتية، وهذا التدفق الهائل للأفكار والقيم وأنماط السلوك عبر الفضائيات وشبكات الإنترنيت بأساليب مشوقة ومغرية وسهلة الوصول إليها، لم تعد لا النظم السياسية والاجتماعية ولا البنى التقليدية ولا الموروث بقادرين على التحكم بنقاء الهوية، وبالمقابل فإن هذه التقنيات الحديثة مكنت الهويات من التعبير عن نفسها بشكل أفضل من السابق، وعليه يمكن أن نزعم أن مشتملات الهوية، والحفاظ عليها، والتعبير عنها، لم يعد خاضعاً لمحددات وطنية ومحلية خالصة.
لا محاجة اليوم بأن المجتمع العربي: ثقافة وقومية ودول قطرية، يشهد إعادة نظر شاملة إن كانت العوامل الخارجية لها نصيب الأسد فيها، فإن عجزه خلال عقود عن حل إشكالاته، كان له دور مهم في مأزقه الحالي. إعادة النظر هذه، وخصوصاً ما يمس منها الهوية (التوازنات الطائفية والعرقية)، أو ما يتعلق بالتوازنات السياسية، يحتاج إلى فكر سياسي متجدد لا يقطع مع تراثه، لكنه يستوعب المستجدات، وفي هذا السياق فإن تصادم الهويات المتواجدة في العالم العربي لا يصب في مصلحة الأمة العربية، ولا في مصلحة الدولة الوطنية، وهو بطبيعة الحال يتعارض مع روح الإسلام كدين تعايش وتسامح، والحل هو تثاقف الهويات، وهناك كثير من نقاط الالتقاء بينها، وخصوصاً أنها تعايشت لقرون على الأرض نفسها، وتشاطرت الآلام المشتركة، ولو تم قطع الطريق على التدخلات الخارجية، فإن إمكان الالتقاء بين الوطني

والقومي والإسلامي أمر ممكن. التثاقف الهوياتي يصبح ضرورة ومصلحة لمواجهة التهديد الخارجي من جانب، وتجنب نار الحرب الأهلية من جانب آخر.

المطلب الثالث: الثوابت الوطنية نتاج للعقل الجمعي أم للأيديولوجيا المهيمنة؟

في سعي العقل لتلمس موقع قدم وسط الأيديولوجيا والشعارات التي تمسك بتلابيب الواقع العربي الراهن، اصطدم بحقيقة أن ما كانت تعتبرها الأمة ثوابت ومرجعيات حتى على المستوى الوطني، هـي ليست كذلك. فلم يعد المواطن يعرف الفرق بين النصر والهزيمة، وبين المناضل وغير المناضل، وبين الثوري والرجعي، وبين أنظمة الثورة وما يُفترض أنها نقيضها، وبين الاستقلال والتبعية، وبين الحرية والاستبداد، وبين الديمقراطية والفوضى، وبين الدولة والقبيلة، وبين الجهاد والإرهاب، وبين الإسلام كدين تسامح وجماعات دينية تذبح وتقتل أصحاب الديانة نفسها، وبين الشرعية الدولية وشريعة الغاب، بين السلام والاستسلام، وبين الحليف والعدو.. الخ.
اصطدم العقل بأن المواطن العربي منقسم على ذاته، ومتردد، وحائر، وضائع، ولم يعد وطنه بالنسبة له إلا محل إقامة إجبارية، لو فُتحت أمامه أبواب الهجرة ما تردد بالهجرة.
في هذا الزمن تغيرت الأولويات وتداخلت المهام النضالية: الوحدة الوطنية أولاً أم الوحدة العربية، أم الوحدة الإسلامية؟ النظام السياسي أم الدولة؟ التحول الديمقراطي أم مواجهة الاستعمار الجديد والهيمنة؟ رغيف الخبز أم الحرية؟ فلسطين أولاً أم السلطة أولاً؟.. الخ.
في هذا الزمن، كيف يمكن جمع كلمة الأمة (بالمفهوم الوطني أو القومي أو الإسلامي) حول أهداف أو مصلحة مشتركة، ما دامت الأمة منقسمة وغير متفقة على الثوابت والمرجعيات؛ غير متفقة على مفهوم الهوية الوطنية، ومفهوم المصلحة الوطنية، ومفهوم الدولة، ومفهوم الدين؟ والانقسام ليس فقط بين سلطة ومعارضة، بل داخل المعارضة انقسامات وعداوات أكثر مما بين أي منها والسلطة.
عندما تختلف الأمة على الثوابت والمرجعيات يصبحُ مِن المباح لكل من هبّ ودبّ أن يتحدث باسم الأمة أو الشعب ليمارس ما يريد باسم مصلحة الأمة.
في ظل هكذا أجواء يُفصَّل الوطن ويُصاغ حسب مشيئة وإيديولوجية كل حزب أو جماعة أو حتى شخص، وباسم المصلحة الوطنية الموهومة تخرج مظاهرات وتحدث ثورات وانقلابات، وباسم

المصلحة الوطنية الموهومة يُمارس العنف الدموي تجاه أطراف من الخارج أو من داخل البلد يصنفهم النظام الحاكم كأعداء للوطن وللمصلحة الوطنية، وباسم المصلحة الوطنية الموهومة يُصادر القرار الوطني الحقيقي لمصلحة ارتباط بهذه الجهة أو تلك، سواء كانت إسلامية أو عربية أو أجنبية، وباسم المصلحة الوطنية الموهومة تُبدِّد النخبة الحاكمة ثروة الوطن على شراء أسلحة لدعم أجهزتها الأمنية وجيشها لمحاربة مَن تصنفهم أعداء الوطن، فيما هي أسلحة لمحاربة المواطنين، ومن يمثل تمثيلاً صحيحاً المصلحة الوطنية.. الخ. عندما تصبح ما كانت تعتبر مسلمات طوال عقود، أي الثوابت والمرجعيات: الهوية، والوطن، والدولة، ومفهوم المصلحة الوطنية، محل تساؤل ونقاش، فهذا معناه وجود أزمة عميقة تتعدى كونها أزمة سياسية عادية نتاج للحراك الاجتماعي والسياسي الناتج عن ملامسة رياح الديمقراطية، وتتعدى كونها أزمة ناتجة عن التحولات في مصادر شرعية النظم السياسية؛ جمهورية أو ملكية، عسكرية أو ديمقراطية.. الخ، بل هي أزمة أعمق من ذلك وجدت مع ولادة الدولة (الوطنية الحديثة)؛ دول سايكس- بيكو والدول التي أنتجتها موجة التحرر من الاستعمار. ولأنها أكثر من كونها أزمة سياسية كالتي تشهدها كثير من دول العالم، فإنها تأخذ طابعاً عُنفياً وطائفياً وقبلياً، وتضع (مؤسسة) الدولة في مهب الريح.

حالة العنف غير المسبوقة وإطلالة الثقافات المضادة برأسها، من قبلية وطائفية، وتهديدها لوحدة الشعب والدولة، وإضعافها الولاء للوطن وتقوية الارتباط بمرجعيات خارجية.. الخ، كلها أمور تتجاوز كونها تعبيراً عن حرية الرأي والتعبير، أو حق الاختلاف، لتندرج في سياق آخر وهو أزمة الدولة الوطنية بنظمها السياسية ونخبها وعقلها السياسي، أزمة تتبدّى في أن ما دُرج على تسميتها بالثوابت والمرجعيات الوطنية ليست ثوابت ومرجعيات الأمة، بل هي ثوابت ومرجعيات النظام السياسي ونخبة أقحمت على المجتمع وشُكلت دون رضاه، واستمرت لعقود تُسخّر الوطن القبضة الحديدية للنظام السياسي والأيدولوجيا المهيمنة والمخدرة، أخفت لعقود أزمة الدولة العربية القُطرية، ولكن ومع تأزم وتآكل شرعية الأنظمة،ومع الإفقار المتزايد للجماهير، اكتشفت هذه الأخيرة أن ما يسمى بالمصلحة الوطنية ليست مصلحتها، وما تسمى بالثوابت والمرجعيات ليست ثوابتها ومرجعياتها، أو كانت كذلك في البداية قبل مصادرتها ثم تحريفها من قِبل الأنظمة السياسية.

اكتشاف هذا التخارج أو التضاد ما بين حقيقة ثوابت ومرجعيات الأمة من جانب وواقع الممارسة السياسية للأنظمة من جانب آخر، تزامن مع رياح الديمقراطية التي مست النظم العربية من ناحية، ومع تراجع بريق وإمكانات التغيير الثوري الانقلابي بعد أن جربت الجماهير هذا النمط من التغيير ولم يؤدِ إلا لتعميق الأزمة،

وتزامنت أيضاً، وهو الأمر الأخطر، مع التوجه الأمريكي المكشوف لإعادة صياغة الخريطة السياسية للشرق الأوسط، والمقصود هو العالم العربي تحديداً، وهذا التزامن كان وراء الشكوك التي أثارها البعض حول الثورات العربية في مصر وتونس وليبيا وسوريا.

لأن انكشاف أزمة الدولة القُطرية (الوطنية) ونظامها السياسي المزمن (ما طرأ على أنظمة الحكم من متغيرات لم تؤثر على البنية العميقة للدولة، فالتغييرات كانت شكلانية فقط) تزامنت مع رياح الديمقراطية، والتي هي نخبوية إن لم تكن مستوردة وموجهة من الخارج، فقد انساقت الجماهير وراء دعوات الديمقراطية وهي مأزومة ثقافياً ومشتتة فكرياً، فحدث التداخل والخلط ما بين النضال الديمقراطي الذي له أدواته وثقافته وضوابطه من جانب وإشكالات أزمة الدولة من جانب أخر، قبل إعادة بناء الثوابت والمرجعيات على أسس صحيحة، فركبت الحركات: الانفصالية، والطائفية، والدينية، والتكفيرية، ومن يشتغل لحساب أجندة أجنبية موجة الديمقراطية، وحدث ما نشاهده اليوم من ضياع وتشتت واختلال البوصلة.

في الوضع الطبيعي، فإن الديمقراطية بمستلزماتها وتوابعها: التعددية الحزبية والثقافية، والانتخابات، والمجتمع المدني، وتداول السلطة، والمواطنة.. الخ،لا تغير من الثوابت والمرجعيات مع كل جولة انتخابية، وإلا ما كان للأمة ثوابت ومرجعيات وطنية، والتي هي أساس التعامل الدولي، وموئل إستراتيجيات العمل الوطني، وبناء الثقافة الوطنية، والناظم لكل عمل وطني على قاعدة مفهوم المواطنة. لنتصور أنه يعود لكل حزب سياسي أو جماعة صياغة الثوابت والمرجعيات الوطنية حسب عقيدته وأيديولوجيته، فتصبح لدينا ثوابت ومرجعيات دينية، وثوابت ومرجعيات ماركسية، وثوابت ومرجعيات قومية، وثوابت ومرجعيات وطنية، وثوابت ومرجعيات طائفية بعدد الطوائف، وثوابت ومرجعيات إثنية بعدد الأعراق الموجودة بالدولة.. الخ، وبالتالي سيسعى كل حزب فائز بالانتخابات لتطبيق تصوره للمصلحة الوطنية حسب تعريفه للثوابت والمرجعيات، فكيف سيكون حال الأمة؟ وكيف سيحدث تداول السلطة السلمي؟ بالتأكيد لن نكون أمام دولة ثابتة ومستقرة، بل أمام حالة سياسية متسيبة تمزقها الحروب والصراعات الداخلية، بمعنى أن الديمقراطية تنتج نقيض فلسفتها، ونقيض المتوخى منها.

الخلل، بطبيعة الحال، ليس بالديمقراطية من حيث المبدأ، وليس بالقوى الديمقراطية الوطنية المناضلة، ولكن بمَن ركب موجة الديمقراطية، ووظف مبدأ التعددية وحرية الرأي والتعبير للانقلاب على الأمة، والخلل يكمن بولوج التجربة الديمقراطية قبل وجود توافق وطني حول الثوابت والمرجعيات، أو بمعنى آخر؛ قبل توطين

الأيديولوجيات الحزبية والثقافات الفرعية في إطار ثوابت تمثل المشترك الوطني بين هذه الأيديولوجيات والثقافات، لو تم التوافق والتراضي على الثوابت قبل ولوج الممارسة الديمقراطية، وخصوصاً العملية الانتخابية، لكان التنافس الانتخابي ليس بين متناقضات أيديولوجية، بل بين برامج سياسية في إطار الكل المشترك.

ولأن ذلك لم يحدث، فلم يحدث تبعاً لذلك أي تداول سلمي حقيقي على السلطة، وهذا ما شهدناه في الجزائر وفي فلسطين. أما النماذج الناجحة، ولو نسبياً، لتداول السلطة، فهي التي تم فيها الاتفاق على الثوابت والمرجعيات مسبقاً، كما جرى في المغرب في الثمانينيات عندما شكل اليساريون حكومة، وفي الانتخابات الأخيرة عندما فاز الإسلاميون وشكلوا الحكومة.

إن كانت الأمة منقسمة حول الثوابت والمرجعيات ومفهوم المصلحة الوطنية، وإن كانت آليات العمل الديمقراطي، وخصوصاً إن كانت موجهة أمريكياً، لا تعطي ضمانة بالتوصل إلى ثوابت ومرجعيات وطنية تعبر عن مصالح الأمة وتطلعاتها. فالحل في نظرنا هو التوافق والتراضي بين القوى السياسية الرئيسة على هذه الثوابت بما يضمن مبدأ التعددية الثقافية ألا طائفية وألا عرقية التي تحترم التمثيل الصحيح لكل فئات المجتمع على أساس مفهوم المواطنة.

ترسيخ مبادئ المواطنة والاعتراف بالآخر والتعددية الثقافية، هي مدخل الديمقراطية وليست نتاجاً لها. الديمقراطية لا تصنع الوحدة الوطنية، بل هي نتاج لها.

الفصل الثاني نظرية الديمقراطية في الممارسة العربية

من مفارقات المشهد الديمقراطي أنه، على الرغم من أن الديمقراطية تعني حكم الشعب، فإنها في العالم العربي مطلب نخبة، وإن وُجِدت فهي حكم نخبة، فيما الشعب مجرد جموع توظفها النخب والجماعات المتصارعة على السلطة ومغانمها أو منشغلة بأنشطة سياسية بعيدة عن الممارسة الديمقراطية وثقافتها، كالانخراط بالجماعات الأصولية وبالجماعات الطائفية والإثنية المغلقة، ومن المفارقات أيضاً أن هامش الحرية الذي أتاحه التحول الديمقراطي بدلاً من أن يعزز المواطنة أحيا وعزز القبلية والطائفية والإثنية، وكأن الديمقراطية كانت الرياح التي ذرت الرماد عن جمر انتماءات ما قبل الدولة، مع ذلك ما زالت الديمقراطية الأيديولوجيا والمؤسسات الأكثر قبولاً، والأكثر انتشاراً. قد تكون السمعة الطيبة التي راجت عن الديمقراطية والمستمَدة غالباً من مستوى الرفاهية التي تعرفه الديمقراطيات الغربية، هو ما جعل الشعوب العربية، والتي عانت طويلاً من الاستبداد والظلم، تتطلع للديمقراطية كمُخلِّصٍ، ليس من الاستبداد فحسب، بل من الفقر أيضاً.

لقد حولت الأنظمة العربية الديمقراطية إلى مجرد خطاب أو مؤسسات شكلية، الأمر الذي أدى تعثر المسار الديمقراطي، وحتى محاولات المؤسسات الدولية تطبيق الحكامة أو الحكم الرشيد بتوجيهات منه، فإن هذه المحاولات باءت بالفشل، ما أدى إلى مزيد من تفقير الناس، وتزايد الاحتقان السياسي، وتباعد الشقة بين الشعب والنظام السياسي، وكانت هذه صواعق تفجر الثورة في أكثر من بلد عربي؛ ثورات جعلت العالم العربي مفتوحاً على كل الاحتمالات، وخصوصاً مع فوز جماعات الإسلام السياسي في أكثر من بلد والتدخل الغربي في مجريات الثورة.

المبحث الأول ديمقراطية بدون مشاركة شعبية

المطلب الأول: العرب والموجة الرابعة للديمقراطية

الجدل حول الديمقراطية والحكم الصالح في الغرب واكبه جدل حول مآل التغيير الديمقراطي في العالم العربي، حيث أُقحِمت الديمقراطية على مجتمعات تطورت في سياقات مغايرة159.
التحول نحو الديمقراطية في هذه البلدان لم يتساوق مع تغييرات بنيوية في ثقافة المجتمع، ولم يؤدِ لإحلال علاقات ونخب وأفكار تمثل قطيعة مع مرحلة سابقة بقدر ما جاء نتيجة ضغوطات خارجية وإرادة نخب وَجَدت في الديمقراطية أيديولوجية جديدة تعوضها عن أزمة شرعياتها التقليدية. وبالتالي فإن الحديث عن الديمقراطية في العالم العربي يحتاج لمقاربة جديدة تؤسِّس على الواقع لا على الخطاب والأنموذج الجاهز، والواقع يقول إن التجارب الديمقراطية تحولت إلى أنظمة حكم وشعارات فضفاضة إن كانت تتضمن بعض مفردات الديمقراطية وثقافتها في بعض المجتمعات، إلا أنه يصعب القول إنها أنظمة ديمقراطية. صحيح حدث حراك سياسي وتقدم نسبي في منظومة حقوق الإنسان وفي وعي المواطن بحقوقه، إلا أن هذا الحراك تعبير عن التوق إلى التغيير، ورفض الاستبداد والقمع، والسعي للحياة الكريمة بغض النظر إن كان النظام المُراد الوصول إليه مُهيكلاً حسب النظرية الديمقراطية كما هي عليه في الأنموذج الغربي أم لا.
كل الأنظمة القائمة اليوم: إمّا أن تصف نفسها بالأنظمة الديمقراطية، أو بأنها تريد أن تكون ديمقراطية، ولكن على مستوى الواقع القائم سنجد أن أوجه الاختلاف ما بين هذه الأنظمة العربية التي تقول إنها ديمقراطية، والديمقراطية السائدة في الغرب فيما يتعلق بشكل النظام وآلية إدارته وطبيعة الثقافة السائدة فيه. فما الذي يجمع مثلاً ما بين الديمقراطية في العراق وأفغانستان والديمقراطية في السويد؟ وما الذي يجمع ما بين ديمقراطية الكويت أو باكستان وديمقراطية فرنسا أو اليابان.. الخ؟
الديمقراطية الموجودة في غالبية الأنظمة العربية المنادية بها ليست ناتجة عن إرادة الأمة بقدر ما هي استجابة- بالمفهوم الإيجابي

والسلبي للاستجابة- لاشتراطات خارجية وتحديات داخلية ليست بالضرورة تعبيراً عن توفر ثقافة الديمقراطية، فنادراً ما نرى أو نسمع عن تظاهرات ومسيرات كبيرة للمطالبة بالديمقراطية، فيما تستطيع جماعات الإسلام السياسي إخراج مظاهرات مليونية لنصرة غزة أو العراق مثلاً، أو للتنديد بإهانة الرسول، ويستطيع النظام الحاكم إخراج مئات الآلاف من الجمهور في مسيرات مؤيدة لسياساته. غالبية الأنظمة العربية، سواء كانت ملكية أم جمهورية ثورية أو عسكرية، غنية أم فقيرة. تصنف نفسها بأنها ديمقراطية، أو تسير نحو الديمقراطية، أو لا تعارض الانتقال الديمقراطي، وفي جميع الحالات سنجد ما يربط كل نظام سياسي بآلية ما، أو مظهر ما من مظاهر الديمقراطية؛ كوجود انتخابات، أو دستور عصري، أو مؤسسات تشريعية، أو تعددية حزبية.. الخ، ومع ذلك يبقى السؤال: أية ديمقراطية توجد في هذه الأنظمة؟

قد نبدو مبالغين إن قلنا: إن لكل نظام عربي تصوره وتطبيقه الخاص للديمقراطية، وبعضه غير مسبوق تاريخياً ويعتبر اختراعاً عربياً بجدارة. بعيداً عن الخطاب الأيديولوجي العروبي، ومع عدم تجاهل وجود قواسم مشتركة كاللغة والدين وعادات وتقاليد، فإن الواقع يقول: إنه يوجد اثنين وعشرين نظاماً وكياناً سياسياً لم تتشكل كلها ضمن الشروط نفسها التاريخية والموضوعية، فلا يجوز أن نضع في سلة واحدة الدولة المصرية ذات الخمس آلاف سنة من الوجود مع دولة الإمارات العربية ذات الأربعين سنة من العمر، كما لا يجوز وضع المغرب بتاريخه وخصوصيته الثقافية والسياسية مع لبنان بخصوصيته وشروط تشكله التاريخي، الأمر نفسه بالنسبة للكويت أو الجزائر أو فلسطين.. الخ.

في العالم العربي مَن تحدث عن الموجة الرابعة للديمقراطية ونسبوا الحراك السياسي في الأنظمة السياسية في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين لها.160 وفي هذا السياق يتحدث برهان غليون عن الموجة الرابعة للديمقراطية، والتي مست في الصميم العالم العربي، فبعد عقود من محاولات الإصلاح ووضع حد للفساد، إضافة إلى محاولات انقلابية، كانت الحصيلة ضئيلة لا ترقى لتطلعات الشعوب العربية، إلا أن متغيرات محلية وإقليمية ودولية توحي بالأمل بأن رياح الديمقراطية بدأت تهب على العالم العربي، وهذه الرياح تمثل الموجة الرابعة للديمقراطية، وهذه التحولات والمتغيرات هي:

1. إفلاس النظم القديمة واستنفاد رصيدها المادي والمعنوي بعد انكشاف الطريق المسدودة التي قادت

إليها سياساتها القاصرة، وانحسار قدرتها على تحقيق الأهداف الوطنية والاجتماعية، واعتمادها في سبيل البقاء بشكل متزايد وشبه كامل على الاستخدام الموسع للعنف والقوة.

2. تبدل البيئة الدولية الجيوسياسية والفكرية معاً، ولعل أكبر مظهر لهذا التحول ما نجم عن زوال مناخ الحرب الباردة الذي غير من قواعد التنافس بين القوى العظمى.. ولعل أهم ملمح من ملامح هذا التبدل هو اهتزاز ثقة واشنطن بسياستها التقليدية القائمة على تأمين استقرار النظم التي كانت تراهن عليها للحفاظ على مصالحها الحيوية والإستراتيجية في المنطقة بأي ثمن وتبنّيها، كما يبدو، سياسة جديدة تهدف إلى تجديد هذه النظم وإصلاحها حتى تكون، من حيث الواجهة الشكلية على الأقل، موافقة للمعايير الأيديولوجية التي يقوم عليها خطاب الهيمنة

الأميركية.

3. انبعاث الحركات الاجتماعية أو بعثها بعد أن قبرت حية وهيل التراب عليها، وفي مواكبتها انتعاش المجتمع المدني وثقافته ومنظماته ومطالبه، وهو ما يشكل جوهر عملية الإحياء التي تتم اليوم على هامش الخروج من الأزمة الفكرية الطاحنة التي مرت بها العقائديات الكلاسيكية السابقة، التي ارتبطت بصراعات الحرب البادرة ومن خلال تبلور النظم والقيم الفكرية الجديدة المتمحورة حول المجتمع المدني، وحقوق الإنسان، وانتشار الوعي بأهمية الديمقراطية وبقيم المواطنة لدى أوساط متزايدة من المثقفين ونشطاء المجتمع السياسي في جميع أنحاء العالم.161.

المطلب الثاني: انتقال ديمقراطي أم أزمة شرعيات؟

أية مقاربة علمية وموضوعية للتحولات أو التجارب الديمقراطية في العالم العربي، ومع عدم إسقاط البعد السوسيولوجي التاريخي كبعد مهم في مقاربة المسألة الديمقراطية العربية، ستوصلنا

لنتيجة مفادها وجود نماذج للانتقال الديمقراطي وليس أنموذجاً واحداً، أو مداخل وليس مدخلاً واحداً. هذا التعدد ليس بالضرورة مؤشراً على خصب التجارب الديمقراطية، بل قد يكون مؤشراً على حالة من التيه والتخبط، وهو أمر مفهوم عندما لا يكون خيار الديمقراطية محل إجماع، ولا يعكس الثقافة الغالبة في المجتمع، بل نجد هذا التيه يمس البلد الواحد، فبعض البلدان العربية كمصر والعراق مثلاً عرفت تجارب ليبرالية وبرلمانية متقدمة في بداية القرن العشرين، ثم انتكست لتدخل في دوامات الفكر الثوري والاشتراكي والعسكري، وبعدها عادت لتبحث عن مخارج لأزمتها من خلال الديمقراطية، ولكن في ظل عالم متغير أهم سماته؛ ثقل الضغوط الخارجية الدافعة للانتقال الديمقراطي لأهداف تخدم الخارج أكثر مما تخدم شعوب المنطقة.
مع أن العالم العربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شهد ممارسات يمكن نسبتها للديمقراطية كالممارسة البرلمانية والانتخابات والتعددية الحزبية وخطاب حول الديمقراطية عند مفكري تلك الحقبة إلا نكسة أصابت فكر عصر النهضة، ولم يرجع خطاب الديمقراطية رسمياً إلا ارتباطاً بالحديث عن دمقرطة العالم العربي في السنوات الأخيرة في إطار ما يسمى (مشروع الشرق الأوسط الكبير)، الذي تفتقت عنه عقلية مراكز القرار في الإدارة الأمريكية.
فبعد أحداث 11 سبتمبر 2001، وبعد الحرب على العراق وتداعياتها، وبعد عقود من الدعم الأمريكي والغرب لأنظمة استبدادية دكتاتورية لا تراعي حقوق الإنسان، توصلت الإدارة الأمريكية إلى قناعة بأن سبب العنف، أو الإرهاب كما تسميه، الموجه للغرب وللولايات المتحدة الأمريكية تحديداً، سببه الفقر وغياب الديمقراطية والتركيبة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية والإسلامية. وعليه، وفي إطار مواجهة (الإرهاب)، أعلنت الإدارة الأمريكية في مطلع فبراير 2003 عن مبادرة تهدف إلى تحقيق إصلاحات اقتصادية وسياسية وتعليمية في منطقة الشرق الأوسط، وفي حزيران/يونيو 2004 طرح الرئيس بوش مشروع الشرق الأوسط الكبير، حيث ربط ما بين إنجاز عملية السلام في المنطقة ووضع حد للعنف من جانب وإحداث تنمية شاملة سياسية واقتصادية وتعليمية من جانب آخر. بعد سنوات قلائل من التعامل مع الرؤية الأمريكية للديمقراطية، وخصوصاً في شقها الهادف لاستيعاب الإسلام السياسي ضمن النظم السياسية القائمة كوسيلة للحد من العنف السياسي، ثبت محدودية النجاح الذي تحقق في هذا السياق.
حتى لا نظلم الديمقراطيين الحقيقيين في العالم العربي يجب التأكيد بأنه جرت محاولات جادة للأخذ بالديمقراطية ونشر ثقافتها وانتزاع مكتسبات من الحكام، قبل أن تتبنى واشنطن الدعوة

لنشر الديمقراطية في الشرق الأوسط، بل يمكن القول إن من الأهداف الأمريكية من وراء دعوتها لنشر الديمقراطية في المنطقة، سحب البساط من تحت أقدام الديمقراطيين الحقيقيين في العالم العربي. حركات وأحزاب وشخصيات ومؤسسات مجتمع مدني دخلت في مواجهات، بعضها مسلحة، مع أنظمة دكتاتورية واستبدادية دفاعاً عن حقوق الإنسان ولمزيد من الحرية والكرامة، هؤلاء مناضلون من أجل الديمقراطية حتى وإن لم يرفعوا شعاراتها، فكل نضال من أجل الحرية والكرامة وضد القمع والاستبداد هو نضال ديمقراطي، أو يهيئ المناخ للانتقال الديمقراطي.

لو أردنا رصد المشهد الديمقراطي في العالم العربي سنجد النماذج أو التطبيقات الآتية:

أولاً: ديمقراطية تحت الاحتلال وبإشرافه (ديمقراطية خارج السياق)162.

هذه تمثل سابقة في التاريخ، فلأول مرة يُطرح التحدي الديمقراطي على مجتمع وهو تحت الاحتلال، فالاحتلال نفيٌ لإرادة الأمة، فكيف يمكن لشعب أن يؤسس نظاماً ديمقراطياً دون أن يكون حر الإرادة؟! هذا الشكل من الديمقراطية يعتبر خارج السياق؛ خارج سياق حركة التحرر، حيث يفترض وحدة الشعب في مواجهة الاحتلال، وليس صراع الشعب والأحزاب من أجل سلطة تحت الاحتلال، وخارج سياق العملية الديمقراطية بما هي شكل من أشكال حكم الشعب الحر والمستقل الإرادة. هذا الأنموذج متجسد في فلسطين والعراق.

لأن أهم مؤشر على وجود نظام ديمقراطي هو الحرية؛ حرية الوطن وحرية المواطن، فلا يمكن لشعب خاضع للاحتلال أن يمارس انتخابات نزيهة تؤسس لنظام ديمقراطي، فالاستعمار نقيض الحرية بكل تجلياتها، وبالتالي نقيض الديمقراطية. وعليه نلاحظ أن مسألة الحكم الديمقراطي من خلال التنافس عبر صناديق الانتخابات لم تكن مطروحة عند حركات التحرر في العالم سواء تجربة الثورة الفرنسية أو الثورة الأمريكية أو الثورة الجزائرية أو الثورة الفيتنامية.. الخ، فحركات التحرر لا تستمد شرعيتها من صناديق الانتخابات بالضرورة. واليوم تثار الشكوك حول شرعية ونزاهة الانتخابات التي جرت في العراق وأفغانستان في ظل الاحتلال، وشرعية المؤسسات والقيادات التي تفرزها الانتخابات. إن أي انتخابات في ظل الاحتلال لا يمكنها إلا أن تنتج نظاماً سياسياً خاضعاً للوصاية وناقص السيادة.

في الحالة الفلسطينية، وعلى الرغم من عراقة الشعب الفلسطيني وممارسته الانتخابات في مستويات وأوضاع متعددة خارج إطار السلطة السياسية، إلا أنه يجب التعامل بحذر مع محاولة تطبيق الديمقراطية وما تستدعيه من انتخابات في مناطق السلطة، ليس

رفضاً للديمقراطية وللانتخابات، ولكن لأن استحقاقاتهما، وخصوصاً الانتخابات، تتصادم مع سياق حركة التحرر الوطني التي يفترض أن الشعب الفلسطيني ما زال يمر فيها، ولأن واقع الاحتلال لا بد أن يؤثر سلباً على العملية الانتخابية وبناء الديمقراطية.

يمكننا الإشارة إلى أهم أسباب الحذر من المسار (الديمقراطي) والانتخابي في الحالة الفلسطينية وهي الآتي:

1. غياب الدولة الفلسطينية المستقلة، وبالتالي غياب نظام سياسي فلسطيني يمكن أن نُحيل إليه صفة (الديمقراطي) أو أي صفة دولاتية، فالديمقراطية هي نظام سياسي يحدد علاقة الحاكمين بالمحكومين في الدولة، والشعب الفلسطيني ما زال خاضعاً للاحتلال، وبالتالي فاقد السيادة. مع التأكيد بأننا نتحدث عن الديمقراطية كنظام حكم، أما دون ذلك فيمكن تلمس مؤشرات دالة على وجود ممارسات ديمقراطية كالانتخابات داخل الاتحادات الشعبية والأحزاب.
2. كون الشعب الفلسطيني لم يتجاوز بعد مرحلة التحرر الوطني، وحركات التحرر الوطني كانت تؤجل قضايا الصراع

الاجتماعي والاستحقاقات الديمقراطية إلى ما بعد التحرير، حيث أن متطلبات مواجهة الاحتلال أكثر أولوية من الصراع على السلطة.

3. غالبية الأحزاب والقوى السياسية القائمة ما زالت محكومة إما ببقايا الفكر الاشتراكي والثوري وهو فكر يؤسس على براغماتيات أو مسلمات غير متصالحة مع الفكر الديمقراطي، أو بفكر الجماعات الإسلامية التي لا تؤمن لا بالديمقراطية، ولا بالمشاركة السياسية، ولا بتداول السلطة سلمياً.
4. في ظل حالة الانقسام القائمة، فإن انتخابات دون مصالحة وتوافق قد تؤدي لتكريس حالة فصل غزة عن الضفة وتعمق الانقسام السياسي والإيديولوجي.

إن أية مقاربة موضوعية للاستحقاق الانتخابي في مناطق السلطة الفلسطينية ستصل إلى نتيجة مفادها أن هذه الانتخابات منفصلة عن العملية الديمقراطية، وأن المخططين الأوائل لها لم يكن هدفهم تأسيس دولة فلسطينية ديمقراطية، بل أهداف أخرى أهمها دفع القيادات والنخب للتخلي عن الشرعية الثورية والجهادية، وإلزامها بشرعيات تلزمها باستحقاقات دولية وتعاقدية مرتبطة بالتسوية

السلمية، وخلق حالة من التنافس والصراع على السلطة بين النخب والأحزاب السياسية تبعدها عن المواجهة الحقيقية مع إسرائيل.

ثانيا: ديمقراطية بدون تداول السلطة (صراع الديوك)

لا معنى للديمقراطية إن لم تؤد لتداول السلطة على كافة المستويات سواء تعلق الأمر برأس السلطة والنواب والوزراء أو داخل الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني. هذا التداول غير ملحوظ في غالبية الأنظمة العربية بما فيها القائلة بالديمقراطية كما كان الأمر في: مصر، تونس- قبل الثورة- والجزائر واليمن والأنظمة (الديمقراطية) الملكية. ففي هذا الأنموذج تصبح الديمقراطية كنوع من الملهاة للشعب أو حلبة صراع الديوك. الرئيس أو الملك يحكم مدى الحياة، وشخصه مقدس، وصلاحياته وسلطته مطلقه، وهو أمر يمتد حتى لأسرته وأفراد حاشيته. هذا الزعيم الملهم، نتيجة ضغوطات خارجية أو لتجديد شرعيته المأزومة، يُفسح المجال للشعب والنخب والجماعات للتصارع مع بعضها البعض من أجل مناصب صغيرة لا تؤثر على بنية النظام وتوجهاته. هذا التنافس والتعددية والصراع على السلطة ليس نضالاً ديمقراطياً بالضرورة ما دامت تشتغل ضمن قواعد لعبة يحددها النظام، وبالتالي يتحول هذا الصراع لما يشبه صراع الديوك في حلبات صراع الديكة، وزاد هذا الصراع حدةً بعد دخولٍ بعض جماعات الإسلام السياسي للحلبة.

ثالثا: ديمقراطية بدون ثقافة الديمقراطية (الديمقراطية الشكلانية)

الديمقراطية ثقافة كما هي مؤسسات، ولا قيمة لهذه الأخيرة بدون مجتمع مؤمن بثقافة الديمقراطية وقيمها، فلا ضمانة لنجاح الديمقراطية وقدرتها على الوصول إلى أهدافها في صون واحترام كرامة المواطن وحقوقه بدون ثقافة الديمقراطية، وقد لاحظنا ضعف هذه الثقافة في المجتمعات العربية، أو أن هذه الثقافة تواجه تحديات كبيرة من طرف ثقافات تقليدية ودينية، وهي مغيبة حتى داخل الأحزاب التي تقول بالديمقراطية وتقاتل من أجلها. إن المفارقة في هذا السياق أن الحديث عن الديمقراطية اليوم يتزامن مع ظاهرتين: الأولى ظاهرة المد الأصولي أو الديني في العالم العربي، ومن المعروف أن ثقافة الجماعات الدينية بشكل عام تناصب الديمقراطية العداء، والثانية عودة الظاهرة العسكرية، ولكن هذه المرة بشعارات ديمقراطية، ما يفتح المجال للتساؤل: إلى أي حد يمكن أن يكون العسكر والعنف السياسي بشكل عام مدخلاً للانتقال الديمقراطي؟

رابعا: ديمقراطية كفضاء لصراع الطوائف والإثنيات (ديمقراطية تفكيك الأمة)

التقدم تحو الديمقراطية يتواكب مع صهر وإذابة الانتماءات

الطائفية والإثنية في إطار المواطنة، فالانتماء الأكبر للوطن يضعف الانتماءات الصغرى، ولكن الفرق بين التجربة التاريخية في هذا السياق والحالة العربية أن النخبة الأوروبية التي قادت العملية الديمقراطية كانت تؤمن بفكر وثقافة الديمقراطية، فيما النخب العربية التي تتحدث عن الديمقراطية بعضها مؤمن بالديمقراطية، ولكن غالبيتها توظف خطاب الديمقراطية كأيديولوجيا حتى تتسيد على الشعب باسم الديمقراطية، ومن جهة أخرى فبدلاً من أن تؤدي الديمقراطية إلى تكريس مبدأ المواطنة بما يؤدي لإذابة أو إضعاف انتماءات ما قبل الدولة، نلاحظ أن ما أتاحته الديمقراطية من حريات استنهض الطائفية، محولاً الطوائف إلى طائفية، ما أدى إلى تعزيز الطائفية والعرقية، حيث تحولت الديمقراطية كفضاء إلى صراع النخب والطوائف على حساب وحدة الأمة.

لو كان الأمر يتعلق بأن تكون الديمقراطية مدخلاً للاعتراف بالحرية الثقافية للأقليات لكان الأمر مقبولاً، ولكن ما يجري هو توظيف الحريات كمدخل للإقصاء، ولتفتيت وحدة الأمة. وللمفارقة؛ فإن الحديث عن مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي يفترض أنه يؤسس للديمقراطية بما هي تعزيز لمفهوم المواطنة والتعايش السلمي بين مختلف فئات المجتمع، تزامن مع سياسة (الفوضى البناءة) التي تبنتها الإدارة الأمريكية في الفترة نفسها، ما يفرض طرح السؤال: هل تريد واشنطن من دمقرطة الشرق الأوسط تأسيس ديمقراطية حقيقية أم خلق فوضى مدمرة لوحدة المجتمعات العربية؟

خامسا: ديمقراطية تعيد إنتاج مجتمع العبودية

على الرغم من التوجهات المتواضعة التي تلامس تخوم الديمقراطية في بعض دول الخليج العربي كالانتخابات ووجود برلمان ودستور، إلا أن التحول نحو الديمقراطية سيبقى في إطار نخبوي ضيق، أي مقتصرة على المواطنين الأصليين، وهذا يعني أن حوالي (80%) من الساكنة مجرد رعايا وخارج العملية الديمقراطية،[163] وهذا يذكرنا بديمقراطية أثينا حيث كان مفهوم المواطنين الذين تشملهم العملية الديمقراطية لا تتجاوز ربع ساكنة المدينة بعد استبعاد النساء والعبيد والأجانب، ويبدو أن المجتمعات الخليجية تشكل حالة غير مسبوقة تاريخياً من حيث نسبة المقيمين الأجانب لعدد السكان الأصليين، وهذا ما يخلق خصوصية عند الحديث عن استحقاقات ومفردات الديمقراطية كمفهوم الشعب والمواطنة والحرية والأغلبية والأقلية وإرادة الأمة.. الخ. إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الديمقراطية ليست فقط مؤسسات وآليات شكلانية؛ برلمان وانتخابات ودستور الخ، بل مواطنة تصهر كل الساكنة في الحياة السياسية كمواطنين متساويين في الحقوق والواجبات.

في دول الخليج غالبية الساكنة يتم استثناءهم من الحياة

السياسية. ما دام هناك رخاء وثروة نفطية قد يصمت الأجانب على استبعادهم من الحياة السياسية وبحقوق أقل من المواطنين، ولكن ما هو الحال إن تراجع الاقتصاد الخليجي؟ لن يكون من السهولة عودة ملايين الأجانب إلى بلدانهم، وآنذاك قد يقاومون قرارات الإبعاد، وقد يطالبون بحقوق مكتسبة من الإقامة الطويلة والمساهمة في بناء دول الخليج. تجارب تاريخية تقول إنه حتى العبيد يمكن أن يثوروا إن لم يشعروا بأن لهم حقوقاً إنسانية، ونذكر هنا ثورة العبيد التي قادها سبارتاكوس في العام 72 ق.م تقريباً على روما.

المبحث الثاني الإسلام والديمقراطية

على الرغم من أن الدين حاضر في كل المجتمعات المسيحية والبوذية والهندوسية واليهودية.. الخ، إلا أنه لم يثر إشكالات سياسية فيما يتعلق بالنظرية السياسية وعلاقة الدين بالدولة والسلطة. المجتمعات الإسلامية دون غيرها تثار عندها هذا الإشكالات، وهي أكثر حضوراً عند إثارة موضوع الديمقراطية وما يصاحب تطبيقها المرتجل أحياناً في البلدان الإسلامية من إرباك وتخبط؛ فقد تباينت المواقف حول العلاقة ما بين الديمقراطية والإسلام، فمن قائل إن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية، لأن المرجعية في الإسلام بالنسبة للتشريع ولضبط السلوك الاجتماعي والسياسي هو القرآن والسنة، وبعدهم القياس والاجتهاد، أما المرجعية في التشريع وتنظيم أمور الشعب في الديمقراطية فهي الدستور وما تتفق عليه الأغلبية. ومن قائل أن لا تناقض بين الديمقراطية والإسلام لأن الإسلام نصَّ على الشورى، والشورى هي الديمقراطية في رأيهم. هذا التباين لم يخلق حالة استقطاب حاد ما بين الطرفين، فداخل كل جهة تباينت المواقف، فالأنظمة الحاكمة اختلفت في المساحة التي تمنحها للدين في تشريعاتها، والجماعات الإسلامية تباينت في أسلوب تعاملها مع استحقاقات الديمقراطية أو التحدي الديمقراطي.

المطلب الأول: جذور الإشكال

في عشرينيات القرن العشرين، ارتأت تركيا تحت حكم مصطفى كمال أتاتورك أن الإسلام والخلافة الإسلامية هما السبب في تخلف تركيا وهزيمتها أمام الدول الغربية المسيحية، والحل هو إقامة نظام علماني يفصل ما بين الدين والدولة ويهمش من دور الإسلام في الشأن العام، وما زالت تركيا دولة علمانية وديمقراطية تحصر الإسلام في أضيق الحدود، مع أن وصول حزب العدالة والتنمية برئاسة رجب طيب أردوغان للحكم أخيراً أعاد الاعتبار للثقافة الإسلامية، إلا أن ذلك لم يؤثر على ديمقراطية وعلمانية الدولة. وقد حاولت تونس في عهد (أبو رقيبة) السير على الأنموذج الأتاتوركي، وتمكنت من تهميش دور الإسلام والجماعات الإسلامية، ولكنها لم تتمكن حتى اليوم من إنجاح مسلسل

الانتقال الديمقراطي. ودول إسلامية أخرى اتخذت موقفاً وسطاً؛ فهي تعلن الإسلام دين الدولة و المصدر الرئيس في التشريع، ولكنها في الوقت نفسه تضيّق على الجماعات الإسلامية المتشددة، وتفسح المجال لحرية الرأي والمعتقد، وتسمح بالتعددية الحزبية والسياسية وبانتخاب ممثلي الأمة، وتوسع من مجال التشريع دون المس بمدونة الأحوال الشخصية، أي أن النخبة الحاكمة تأخذ بالعلمانية دون التصريح بذلك، وتوظف الدين في الوقت نفسه للتعامل مع كتلة شعبية متدينة غير مهيأة لتقبل ثقافة الديمقراطية، ومن أمثلة هذه الدول: المغرب، ومصر، والأردن، والكويت، وباكستان. أما دول أخرى فحكامها ونخبتها وغالبية شعبها غير متقبلين للديمقراطية، ثقافةً وممارسةً، وبالتالي تطبق نظاماً سياسياً تُوهم الناس أنه امتداد لنظام الخلافة أو تطبيقاً لنظام الحكم في الإسلام، وعليه تمنع التعددية الحزبية والسياسية، ولا تسمح بالانتخابات أو بتشكيل نقابات، وتضيِّق على حرية المرأة وحرية التعبير، وتؤكد على أن القرآن والسنة هما مصدر التشريع، ومن هذه الدول السعودية وبعض دول الخليج، فيما تمرّ إيران بتجربة فريدة تحاول فيها التوفيق ما بين الدولة الدينية التي وضع أسسها الخميني والضرورات المستمدة من ولاية الفقيه من جانب، والتجاوب في بعض استحقاقات الحياة السياسية العصرية كالديمقراطية وحرية الرأي والتعبير واحترام حقوق الأقليات التي يدعو إليها التيار الإصلاحي من جانب آخر.
وفوق كل ذلك، تأتي جماعات الإسلام السياسي بكل مشاربها لتزيد من حالة الإرباك في الحقل السياسي عند المسلمين؛ فجماعات تُكَفِّر المجتمع والنظام، وأخرى تمارس (الجهاد) ضد كل من يعارضها الرأي، وثالثة تلجأ إلى التقية، ورابعة تتصالح مع النظام إن خدم مصالحها وتحاربه إن وقف في وجهها، وخامسة تشارك في الانتخابات وفي السلطة، وسادسة ترفض الانتخابات ولا تعترف بشرعية النظام القائم.. الخ. والملاحظ أن كل هذه الأنظمة والحركات التي تُحيل خطابها للإسلام وتفسر سلوكاتها بأنها دفاع عنه، تتصارع وتختلف مع بعضها البعض أحياناً بشكل أكبر حدة من صراعها مع من تعتبره عدوها الديني غير المسلم.
إن إشكال العلاقة ما بين الإسلام والديمقراطية امتداد لإشكال نظام الحكم في الإسلام، فما سبق أن تطرقنا إليه حول عدم الاتفاق على وجود نظرية أو إجماع حول نظام الحكم في الإسلام، هو الذي أفسح المجال بعد حوالي ألف وخمسمائة سنة من نزول الرسالة المحمدية، لتفجر الصراع حول علاقة الديني بالدنيوي ولطرح السؤال مجدداً: لِمَن الحكم؟ وكون أن الأمر لم يحسم سابقاً، فلا نعتقد أنه غير قابل للحل لو تم تحكيم العقل والمصلحة الوطنية، فلا تناقض بين الإسلام والديمقراطية، لو فهم

المسلمون بشكل جيد الإسلام والديمقراطية، ولو فهم الديمقراطيون والعلمانيون بشكل جيد الإسلام.
إن مرجع الخلل في رأينا ليس في الديمقراطية بحد ذاتها، ولا في النص الديني من حيث عدم تنصيصه على الديمقراطية والانتخابات، لأن النص الديني كان يخاطب مجتمعاً محدداً وبلغة ومفاهيم وأمثلة من واقع حياته. فالنص، كلغة ومفردات، كان خاصاً بالمجتمع العربي الإسلامي آنذاك، أما الإسلام كروح وكقيم فهو لكل زمان ومكان، ولكن الخلل يكمن في انغلاق الفكر عند بعض جماعات الإسلام السياسي، وفي تخوفات مسبقة من الديمقراطية لمجرد كونها نتاجاً غربياً صليبياً. تطبيق الإسلام اليوم لا يعني بالضرورة إخضاع الواقع لنص محدد، بل استلهام روح الإسلام من النصوص، لما فيه خدمة الإنسان والمجتمع. وعندما نقول استلهام أو تأويل النص، فهذا يعني وضع نصوص وقوانين وضعية تستجيب لمتطلبات الحياة والعصر بما لا يتناقض مع روح الإسلام.وهذا الفهم لعلاقة التشريع بالنص المقدس، سبق وأن أشار إليه ابن قيم الجوزية (1293-1350) الذي فهم قول الشافعي: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"، على أنه يعني لا سياسة إلا ما وافق الشرع ولم يعارضه، أما أن يفهم أنه لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة في رأيه.
رفض وضع قوانين بشرية تنظم حياة الناس في مختلف مجالات الحياة، والتشبث والتقييد بالنص القرآني والحديث النبوي، من دون مرونة في التعامل، يعني إحدى فرضيتين:
الفرضية الأولى: إن النص الديني، قرآناً وحديثاً، يتوفر على إجابات حول مشاكل ومستجدات العصر، وإنه يشمل إجابة مباشرة على كل صغيرة وكبيرة في كل ما يتعلق بحياة الناس، وهذا يعني أنه يمكننا أن نجد في النص المقدس- قرآناً وسنة- نصوصاً حول العلاقات الدولية المعاصرة، ونظرية الدولة، والاقتصاد، والتأمين، والشركات، وحبوب منع الحمل، وأطفال الأنابيب، والذرّة، والاستنساخ.. الخ، وهذا شيء غير موجود في النص الديني، ولا يمكنه أن يكون لأن النص الديني المقدس، سيبدو في نظر المسلمين الأوائل غريباً وغير مفهوم، يتحدث عن أمور غريبة عنهم وغير مفهومة.
الفرضية الثانية: القول إن الله جلّت قدرته، لم يكن يدري ما سيطرأ على العالم من تحولات وما سيواجه من مشاكل وما سيستجد من نظم واكتشافات، وعليه، فإن هذه الأمور مرفوضة ويجب تجاهلها!
لا شك في أن الفرضيتين مرفوضتان. إذاً، الشيء الأقرب إلى المنطق، وإلى حقيقة جوهر الدين هو القول إنه يعود إلى الناس تأويل النص الديني والتعامل معه بيسر، ووضع هذه التأويلات والتفسيرات في قوانين وضعية تجيب عن مشاكل العصر، وبما لا يجعلها تتناقض مع روح الإسلام ومبادئه السامية، بمعنى أن

القوانين الوضعية- في السياسة والاقتصاد والاجتماع والعلوم.. الخ- تدخل في باب الاجتهاد في أمور مستجدة، وهذا يتفق مع قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "أنتم أدرى بشؤون دنياكم".164.

إذاً، فالقول إن الإسلام يتعارض مع الديمقراطية، ليس من الإسلام بشيء، ولكنه تأويل أو قراءة للنص المقدس من أشخاص أو جماعات يزعمون هذا التناقض، لأن الديمقراطية الحقيقية ستضع السلطة بيد الشعب، فيما تنصيب هؤلاء لأنفسهم أمراء على المسلمين وقادة جماعات إسلامية أو أنظمة تدعي الإسلام، يسهل عليهم احتكار السلطة. ونعتقد أنه مما يخدم الإسلام، هو التعامل بمرونة مع مقولة: إعجاز النص القرآني، بدلاً من تحويل النص المقدس إلى لغز وقيد على العقل، وحاجز أمام التطور والإبداع. فالقول بإعجاز النص القرآني- وبالتالي كل ما هو غير منصوص عليه يعد بعيداً عن الإسلام- كان له هدف معين عند نزول القرآن، وبالنسبة إلى أناس ومجتمعات محددة، لها لغتها وأوضاعها الخاصة. أما اليوم، في عالم متغير وظروف مجتمعات ولغات وثقافات متباينة، فإن التمسك بالفهم الجامد لإعجاز القرآن كلغة وتعبيرات، قد يسيء إلى الإسلام أكثر مما يفيده. التقييد بإعجاز النص قد يقنع البعض من أصحاب اللغة العربية، ولكنه لا يستطيع إقناع أناس من لغات وثقافات أخرى، أما التركيز على روح الإسلام وقيمة الخلاقة فإنه أكثر قدرة على الإقناع لأنه يتعامل مع الإسلام كقيم وتربية حسنة، ويبعد عنه ما يلحق به من تعصب وانغلاق وتخلف، ويجعله قابلاً لاستيعاب الأمور المستجدة، ويفتح الباب واسعاً للاجتهاد والتأويل أمام ذوي الاختصاصات في الأمور المستجدة، ويجعله قابلاً للفهم من كل ثقافات العالم، وبالتالي يفسح المجال لتقبل مبادئ الديمقراطية وكل فكر جديد يخدم الناس دون أن يمس بعقيدتهم.

المطلب الثاني: الإسلام لا يتعارض مع الديمقراطية ولكنهما شيئان مختلفان

إن اقتران الديمقراطية بالعلمانية في الغرب، كان وراء الحذر من الديمقراطية والعلمانية معاً، ويبدو أن ثقافة الاستبداد، وانغلاق العالم الإسلامي على نفسه، إضافة إلى هيمنة الإسلام المنغلق طوال قرون من الزمن، هو ما جعل الناس يعتقدون أن العلمانية رديف الإلحاد، وأن الديمقراطية تتناقض مع الإسلام. علمانية الغرب أعادت النظر ليس في الدين بحد ذاته، ولكن في وضع الدين في المجتمع ووظيفته وعلاقته بالمجالات الحياتية الأخرى. كما أن الديمقراطية أعادت إلى الإنسان إنسانيته وأوجدت مفهوم المواطنة التي حولت العلاقة بين الحاكمين والمحكومين من علاقة

راع ورعية إلى علاقة جعلت المواطن يعرف حقوقه وواجباته، وحددت علاقة الحاكمين بالمحكومين، وأبرزت مفهوم إرادة الأمة وحقها في الثورة وفي تغيير حكامها، وجردت هؤلاء الأخيرين من حق احتكار الديني والمقدس أو التحدث باسم الإله، أي أنها أسقطت الشرعية الدينية عن الحكام.

لاشك في أن الدين كعنصر استقطاب وتميز عن الآخر، وكقيم أخلاقية وروحية، قد لعب عبر التاريخ دوراً مفصلياً في معارك الشعوب ضد أعدائها وفي استنهاض الهمم وشحنها. إلا أن هذا الدور للدين ما كان يمكن أن يكون لولا وجود قيادة عاقلة تُحْسِن توظيف الدين في هذا المجال، ولولا وجود مجتمع نشط ومبدع وفاعل، ووجود مثقفين وعلماء ليسوا أدوات في يد السلطة السياسية، أي لولا توافر شروط موضوعية- سياسية اقتصادية اجتماعية- تهيئ المناخ المناسب للدين ليلعب هذا الدور. فالفرق بين مسيحية أوروبا في عصر الظلمات ومسيحيتها في عصر الأنوار، ليس اكتشاف كتاب مقدس جديد أو نص ديني غاب عن الأولين، وليس في تخلي أوروبا في عصر الأنوار وما بعد عن الكتاب المقدس، ولكن الفرق يكمن في تغيير العقليات، وفي ظهور طبقات ونخب جديدة، تمردت على احتكار الدين من قبل البعض، وتمردت على تجهيل المجتمع باسم الدين، وطرحت تأويلاً جديدا للدين ودوره في المجتمع. والأمر نفسه بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية. ففي ظل الإسلام- قرآن وسنة- شيد المسلمون حضارة من أعرق الحضارات، وفي ظل الإسلام نفسه- قرآن وسنة- وصل العرب والمسلمون إلى الحضيض. فالخلل إذاً، ليس في القرآن والسنة، ولكن في البشر المتعاملين معهما. الخلل في نظم وقيادات ومؤسسات ومثقفين، الخلل أن أشخاصاً محددين احتكروا (السر الإلهي) ووظفوا الدين ليس في خدمة الرب ولا في خدمة البشرية ولا في خدمة شعوبهم أو غالبيتها، لكن في خدمة مصالح شخصية وفئوية ضيقة.

إن كل أتباع الديانات الأخرى، سماوية أو غير سماوية، والتي قد تكون أقل شأناً من الإسلام، لم ينتظروا إذناً من ربهم أو وحياً منه ليأخذوا بالديمقراطية ويطوروا أوضاعهم ويحسنوا شروط حياتهم، ولم يرجعوا نكسة أصابتهم أو أزمة تعرضوا لها إلى إرادة فوق بشرية، بل اعترفوا بأن الخلل فيهم، في نظمهم وعلاقاتهم.. وبالتالي تحركوا بمحض إرادتهم وعن قناعة عقلية، وبدافع المصلحة، محيّدين الرب من صراعاتهم وعلاقات بعضهم مع بعض، وانطلقوا وهم مؤمنون بأن عملهم على ما فيه خير الدنيا وتحسين ظروف وشروط حياة الإنسان، هو عمل يرضي الرب لأن الرب لا يرضي لعباده أن يكونوا اتكاليين وسلبيين ضعفاء، وهم بذلك لم يتخلوا عن دينهم. فلا المسيحيون تخلوا عن مسيحيتهم، ولا البوذيون كفروا ببوذا، ولا اليهود تخلوا عن يهوديتهم، فعندما

أصبح هؤلاء أقوياء قويت معهم دياناتهم.
وحيث إنه لا يعقل أن يكون الله رب العالمين ضد أن يكون عباده أقوياء ومتحضرين، فإن الرب، رب المسلمين والعالمين، لابد أن يكون محبذاً، بل وداعياً إلى كل ما من شأنه رفع راية المؤمنين، بل ومحبذاً كسر حاجز الخوف من المحرم المبالغ فيه، وغير المستمد من نصوص واضحة وصريحة في تناول القضايا الدنيوية، حيث أن الخوف من المحرم- المتخيل والمصطنع بل والمؤدلج وليس المحرم الديني الصريح النص- وإضفاء صفة التقديس على أوضاع وأشخاص باسم الإسلام، شيء يتناقض مع جوهر الإسلام، ويسيء له أكثر مما ينفعه: أمر يرهب الناس ويبعدهم عن الإسلام بدلاً من أن يقربهم إليه. وحيث ثبت بالممارسة أن الديمقراطية أفضل من غيرها من أنظمة الحكم التي عرفتها البشرية بما فيها المجتمعات العربية والإسلامية، منذ أكثر من خمسمائة سنة، فما الذي يمنع من الأخذ بها بما يتوافق مع خصوصياتنا؟
أما القول إننا لا نحتاج إلى الديمقراطية لأن في الإسلام ما ينوب عنها وهي الشورى، فهذا قول يحتاج إلى نقاش، سواء بالمقصود بالشورى، ومَن يشاور مَن؟ ومدى إلزامية الشورى؟ وحتى القول إن الديمقراطية هي الشورى، فهذا يعزز قولنا إن الديمقراطية لا تتناقض مع الإسلام، أو يمكن إيجاد مساحة للالتقاء والتفاعل بينهم؟
وردت كلمة الشورى في آيتين بالقرآن، واحدة منها تخاطب الرسول عليه الصلاة والسلام: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} سورة آل عمران (الآية:159).، ووردت الكلمة في سورة الشورى كما يأتي: {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ} سورة الشورى (الآية: 38). ورود الشورى هنا لا يعني بالضرورة أنها مبدأ سياسي، ذلك "أن المعنى اللغوي لكلمة شورى مثله مثل سياق الآيتين، لا يسمح باستنباط تصور دقيق ومفصل عن الحكم كما ينبغي أن يكون من المنظور الإسلامي..". كما أن الشريعة لم تنظم طريقة تطبيق الشورى، بل تركت الأمر للمسلمين ليتعاملوا معه حسب الظروف والأحوال. وإذا كان إجماع الفقهاء ذهب للقول إن على الحاكم مشاورة الأمة في الأمور العامة، إلا أن علماء المسلمين اختلفوا فيما إذا كان الحاكم ملزم بالأخذ بمشورة جماعة المسلمين أم لا؟ أيضاً اختلفوا في الجماعة التي يشاورهم ولي الأمر؛ هل هم أهل الحل والعقد أم عامة الناس؟ ومن هم أهل الحل والعقد في وقتنا الحاضر؟165.
إن أطروحتنا حول الشورى والديمقراطية، تقوم على أساس إمكان التوفيق بينهما، وجعل هذا التوافق مدخلاً لتأسيس نظام سياسي

خاص بالدول الإسلامية يوفق ما بين التمسك بروح الإسلام والانفتاح على ما يفيد المسلمين من نظم سياسية واجتماعية واقتصادية، وذلك بإعمال مبدأ الانتخابات الحرة والنزيهة، فحيث أنه يصعب اليوم تحديد من هم أهل الحل والعقد، لكثرة عدد السكان وتعقد الظروف الحياتية والعلاقات الدولية، فيمكن لمن ينتخبهم الشعب أن يكونوا هم أهل الحل والعقد، لأن الشعب لا بد وأن يختار الأفضل والأصلح، ولا يمكن لمن تنتخبهم الأغلبية إلا أن يكونوا مع المصلحة العامة، وبالتالي مع ما يتوافق مع الإسلام "ما اجتمعت أمتي على ضلال". ولكن ضمان استقرار النظام السياسية وضمان عدم تحريف إرادة الأمة بما يتعارض مع مصالحها ومع الإسلام أيضاً، كما جرى في التاريخ الإسلامي، يجب أن يتم انتخاب الحاكم، وأن تكون الشورى التي تأتيه من المجلس المنتخب ملزمة له.

إن الديمقراطية الحقيقية والانتخابات النزيهة هما ضمان الحياة الكريمة والحرية بكل أشكالها، وهما ضمان احترام المعتقدات الدينية للناس. حكم الأغلبية هو ضمان ثقافة وهوية ودين الأغلبية، وليس حكم الفرد أو القلة التي تنصب نفسها ناطقة باسم الإسلام والمسلمين دون تفويض من أحد. ولكن هذا لا يعني أن ننسخ الأنموذج الغربي في الديمقراطية، بل المطلوب تبيئتها لتتوافق مع ثقافتنا وخصوصيتنا، كما فعلت شعوب أخرى مثل اليابان وكوريا الجنوبية وبعض الدول الإفريقية. الديمقراطية لا تعني بالضرورة التغريب، بل تحديث وحداثة للنظام السياسي.

إن أكثر الناس حرصاً على الإسلام أكثرهم حرصاً على كرامة الإنسان وإنسانيته. فالإسلام ليس عبادة فقط ونصوصاً تحفظ وتقدس، ولكنه الإنسان أيضاً، الذي وُجِد الدين من أجله، فقد جاء الإسلام لينقل البشرية من وضع التردي والعبودية إلى الحياة الكريمة. إن أكثر الناس- أشخاص أو حركات وأحزاب وأنظمة- إسلاماً هم أكثرهم احتراماً للإنسان، وتحقيقاً لمصالحه، وصوناً لحريته، والتزاماً بالعدالة والحق والإنصاف.

نستخلص مما سبق أن المشهد الديمقراطي في العالم العربي حتى قيام الثورات العربية في بداية العام 2011 لم يكن يتسق مع المفهوم الصحيح للديمقراطية، ولا يتوافق مع التطلعات الأولى للمناضلين من أجل الديمقراطية مباشرة بعد الاستقلال، أولئك الذين ناضلوا من أجل الكرامة والحرية وحقوق الإنسان. بات الديمقراطيون الحقيقيون اليوم يعيشون حالة من الاغتراب السياسي في بلدانهم التي يزعم قادتها أنهم ديمقراطيون، وربما أخطر المستجدات في هذا السياق هو إقامة أنظمة ديمقراطية في ظل وجود الاحتلال وتحت رعايته، وإن كان الآن توجد ثلاث دول تسير في هذه السياق، وهي فلسطين، والعراق، وأفغانستان من خارج العالم العربي، إلا أن الخشية من تكرار هذا الأنموذج إن لم

يكن من خلال تكرار تجربة الاحتلال، فمن خلال التوجه الأمريكي نحو فرض أشكال من الديمقراطية تحت الرعاية الأمريكية، وبما يخدم مصالحها حتى وإن تطلب الأمر ركوب موجة الثورات العربية.

فشل الأنموذج، أو التصور الأمريكي للديمقراطية، الذي تضمنه مشروع الشرق الأوسط الكبير من خلال تغيير داخل بنية النظام دون إسقاطه، لا يعني بالضرورة عدم حدوث تغيرات مهمة داخل المجتمعات العربية، ولا يعني أن الديمقراطية خيار سيء، بل إن هذا الفشل شكل دافعاً للجماهير للبحث عن أدواتها الخاصة لفرض الديمقراطية، وهذا ما كان من خلال ثورات الربيع العربي.

المبحث الثالث نظرية الثورة

بسبب تأزم الديمقراطية، وانتشار الفقر، وتقاطعاً مع مخططات خارجية، انتفضت الجماهير العربية في أكثر من دولة من اليمن إلى تونس وليبيا، وسيطر خطاب الثورة على الخطاب والعقل السياسي العربي مغيباً كل الخطابات الأخرى، وبات الواقع والمستقبل العربيين معلقين على ما ستتمخض عنه الثورات الراهنة. خلال أشهر معدودة اهتزت عروش الملوك وعروش الرؤساء العرب- في العالم العربي زالت الفوارق بين الملك والرئيس-، كما ارتعبت إسرائيل، وارتبك الغرب، وسارعا لمحاولة ركوب موجة الثورة ومحاولة احتوائها للحد من تداعياتها على مصالحهم.

المطلب الأول: الثورة كمشاركة سياسية شعبية خارج الأطر الرسمية

لا شك أن خطاب الثورة كان من المفردات السياسية التي ملأت فضاء الخطاب السياسي العربي خلال العقود الثلاثة الموالية للاستقلال بل وقبل الاستقلال، حيث كانت تطلق على حركات الشعوب في مواجهة الاحتلال، لأن كل حركة تحرر وطني تعتبر ثورة، إلا أن مفردة الثورة أخرجت من ماهيتها ومن دلالتها اللغوية والاصطلاحية العلمية، بحيث أخذت معان سسيولوجية وسياسية تبشيرية حيناً وشعاراً يوظفه كل شخص أو حزب يطمح بالسلطة أو قادر على تهييج الجماهير حيناً آخر، أيضاً تداخل مفهوم الثورة مع الانقلاب العسكري ومع الحرب الأهلية والفوضى والاحتجاجات والانتفاضات الشعبية المطلبية.. الخ.
لم يشهد العالم العربي ما بعد الاستقلال166- باستثناء الحالة الفلسطينية- حراكاً شعبياً واسعاً لدرجة يجوز فيها توصيفه بالثورة الشعبية إلا ما جرى في تونس ومصر في يناير 2011 وفبراير وما تلاهما من ثورات. الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه للاجتهادات والتفسيرات؛ فهل ما جرى في تونس ومصر ثورة أنجزت أهدافها؟ هل ما يجرى في اليمن وليبيا والبحرين وسوريا ثورات، أم حروب أهلية، أم هي (الفوضى الخلاقة) الأمريكية؟ وهل بمجرد خروج الناس للشارع وهروب الرئيس أو تخليه عن السلطة يمكن القول إن الثورة حققت أهدافها؟
ما جرى في تونس ومصر وما تختمر من أحداث وتطورات في

أكثر من بلد عربي، يحتاج إلى قراءة موضوعية وعقلانية بعيداً عن العواطف والانفعالات، لأن الآتي من الأحداث هو الأهم والأصعب، وبه ستكتمل الصورة، بحيث يمكننا أن نتحدث عن ثورة شعبية ناجحة أو عن شيء آخر، وبعد التدخل الخارجي خصوصاً الغربي في مجريات الثورة، ومع وجود مؤشرات لمحاولة جماعات إسلامية ركوب موجة الثورة وتوجيه الأمور لما يخدم سياساتهم بقبول ضمني من الغرب، الأمر الذي يستدعي أيضاً استقراء ما يجري انطلاقاً من فقه الثورة الذي تراكم عبر التاريخ ومن تجارب الشعوب الأخرى، ونضع ما يجرى في سياق التحولات التي شهدها العالم العربي خلال العقود الثلاثة الماضية، وخصوصاً محاولة الأنظمة التحايل على فقدان شرعيتها من خلال تبنّي أشكال من الديمقراطية الأبوية والموجهة تغرّر بها الجماهير، إضافة إلى محاولات واشنطن تغيير الشرق الأوسط جغرافياً وسياسياً بما يتوافق مع مصالحها موظفةً ما أطلق عليه مفكروها الإستراتيجيون: "سياسة الفوضى الخلاقة"، وأحياناً يكون الحد الفاصل ما بين الثورة والفوضى الخلاقة خيط شعره دون إسقاط أهمية الثورة المعلوماتية والعولمة الثقافية في التأثير على الثقافة السياسية للشعوب.

سواء كنا أمام ظاهرة طبيعية أو اجتماعية سياسية، فالثورة تعني التغيير الجذري أو الحدث الذي يقلب الأمور رأساً على عقب بشكل سريع ومفاجئ، ومن هنا تختلف الثورة عن التغييرات المتدرجة التي تطرأ على الظواهر نتيجة التطور الطبيعي لها، كما تختلف عن الإصلاحات التي يقوم بها البشر على أوضاعهم أو على الظواهر والأوضاع الطبيعية. وفي المجال السياسي، فإن الثورة جزء من الحياة السياسية وفعل سياسي، ولكن خارج إطار القانون والنظام السائد، وغالباً تكون ضدهما وفي مواجهتهما، كما أن الثورة فعل سياسي عنيف غالباً، وعنفها يتفاوت ما بين تعطيل المؤسسات القائمة بالإضراب والعصيان المدني إلى مهاجمة المؤسسات الرسمية والمرافق العامة، وأحيانا تصل الأمور إلى درجة الحرب الأهلية، وغالباً يكون مصدر العنف النظام السياسي الذي يقوم الشعب بالثورة لإسقاطه، موظفاً أجهزته الأمنية ونخبه المنتفعة وما بات يعرف بـ (البلطجية). ولأن الثورة فعل سياسي يعبر عن مصالح وتوجهات، فإن الموقف منها يتفاوت ما بين مؤيد ومعارض، ودائماً يكون المعارضون ممن بيدهم مقاليد الأمور من نخب سياسية واقتصادية، والمؤيدون يكونون من المتضررين من الأوضاع القائمة. ولا تنفصل الثورة السياسية عن الأوضاع السياسية القائمة، ذلك أن تزايد الفجوة ما بين الشعب والنظام السياسي القائم، وانغلاق أفق المشاركة السياسية الديمقراطية، أهم أسباب اندلاع الثورات.

المطلب الثاني: في فقه الثورة

لأن الثورة لفظ يستعمل في كل العلوم، ولوصف كل متغير عنيف ومفاجئ يطرأ على الظواهر سواء كانت طبيعية أو اجتماعية أو سياسية، ولأن حضور المصطلح في السياسة والاجتماع موجود منذ وجود المجتمعات الإنسانية، فحتى الديانات تعتبر ثورات موحى بها سماوياً، فإن كلمة الثورة تحتاج إلى توضيح وتفسير، حتى نكون على دراية بما نتحدث عنه.

مقاربة مفاهيمية لمصطلح الثورة

الثورة (Revolution) من المصطلحات المخضرمة التي واكبت ظهور الدولة والحياة السياسية منذ ما قبل التاريخ، ومع أن مفهوم الثورة الذي ساد على غيره من المفاهيم هو ثورة الشعب ضد الاستعمار أو ضد أنظمة استبدادية، إلا أن مفردة الثورة لغةً لا تقتصر على هذا الجانب، بل تشمل كل فعل يؤدي إلى تغيير الأوضاع تغييراً جذرياً، سواء كانت أوضاعاً طبيعية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية. ومن هنا تستعمل كلمة ثورة في سياقات مختلفة كالقول بالثورة الصناعية أو الثورة التكنولوجية.. الخ، لوصف التغييرات الجوهرية التي تطرأ على حياة الشعوب وعلى الحضارة الإنسانية، وفي هذا السياق العام يمكن الحديث عن أشكال متعددة من الثورات.

1- الثورات الحضارية

ونقصد بها التغييرات أو التحولات التي طرأت على الحياة الإنسانية وعلى مسار تطور البشرية، وفي هذا السياق يمكن الحديث عن:

أ- الثورة الزراعية Agricultural Revolution

المقصود بها التحولات التي حصلت في عصور ما قبل التاريخ، وتميزت بانتقال المجتمعات البشرية من حياة الترحال والصيد والالتقاط، التي سادت في العصر الحجري القديم، إلى حياة الاستقرار مع اكتشاف الزراعة بالمحراث وتدجين الحيوانات التي ميزت العصر الحجري الحديث. فمع اكتشاف الزراعة وجدت الأسواق والطبقات الاجتماعية والمدن والإدارة.. الخ.

ب- الثورة الصناعية Revolution Industrial

بدأت الثورة الصناعية في إنجلترا في القرن الثامن عشر، واستمرت اكتشافاتها وتداعياتها حتى القرن التاسع عشر، ثم انتقلت إلى بقية الدول الأوروبية، ومن ثم إلى جميع أنحاء العالم. وسميت بالثورة الصناعية لأن الإنسان بدأ بالتخلي عن الآلات اليدوية التي تعتمد على قوته العضلية، ويعتمد بدلاً منها على الآلات البخارية ثم الكهرباء وتوظيف المواد الكيماوية وتطوير استعمال المعادن بكل أشكالها وأساليب التعدين.

ج- الثورة التكنولوجية Technological Revolution

وتسمى أيضاً الثورة الصناعية الثانية، حيث تتداخل هذه الثورة مع الثورة الصناعية وتشكل امتداداً لها، ويعتبرها البعض الموجة الثانية للثورة الصناعية، وأهم معالمها التوسع والتطور العلمي، وخصوصاً في مجال الصناعات الدقيقة المعتمدة على الطاقة الكهربائية والمحركات ذات الاحتراق الداخلي والمواد الكيميائية المستحدثة، وتكنولوجيا الاتصال الأولى كنظم التلغراف والهاتف والبريد.

د- ثورة المعلوماتية Information Revolution

ظهر هذا المصطلح في العقود الثلاثة الأخيرة متزامناً مع الحديث عن العولمة والتنمية الشمولية. والثورة المعلوماتية تعتمد على عالم تكنولوجيا المعلومات، حيث المادة الأولية لتطور المجتمعات لم تعد الأرض الزراعية ولا المصانع ورؤوس الأموال، بل المعلومة وسرعة تداولها عبر شبكات الاتصال بعيدة المدى كالإنترنت والفضائيات وأجهزة الكمبيوتر المتقدمة. وقد مكنت هذه الثورة الإنسان من سلع وخدمات معلوماتية لم تكن موجودة من قبل، ما وسم مجتمع هذه الثورة بمجتمع المعرفة.

2- الثورات السياسية /الاجتماعية

وهي تحرُّك الجماهير الحاشدة احتجاجاً على أوضاع اجتماعية واقتصادية وسياسية سيئة ومرفوضة، وتتسم هذه الثورات بأنها تسعى لإحداث تحولات جذرية في حياة الشعوب، وبعض هذه الثورات تحقق أهدافها وبعضها يفشل وأخرى يتم حرفها عن مسارها.

عرفت البشرية كثيراً من هذه الثورات، فقد تحدثت مخطوطات فرعونية وبابلية ويونانية قديمة عن ثورة اندلعت في تلك العصور وتم تدوين بعضها بالتفصيل، ففي مصر القديمة تذكر بردية للحكيم (إيبو- ور) ترجع إلى أواخر الأسرة التاسعة عشر أو أوائل الأسرة العشرين، أن ثورة وقعت في عهد الملك (بيبي الثاني) آخر ملوك الأسرة السادسة نحو 2380 ق.م، وتبدأ هذه البردية بوصف الوضع قبل الثورة: حيث ساد الفساد وتباعدت الشقة بين الملك والشعب بسبب فساد المحيطين بالملك حيث إن "الذين حوله كانوا يغذونه بالأكاذيب" وصار الناس أشبه بقطيع لا راعي له. وتضيف البردية ما آلت إليه أحوال الناس من ترد بسبب فساد الوضع، حيث "نفدت الغلال في كل مكان، وتجرد القوم من الملابس والزيوت والعطور، وأصبح الصناع جميعاً عاطلين، وأفسد أعداء البلاد فنونها، وأصبح بناة الأهرام فلاحين، وأصبحت العاصمة في خوف من العوز، وأصبح الناس يأكلون الحشائش ويبتلعون الماء، وقد يأخذون الطعام من أفواه الخنازير."

وتنتقل بردية الحكيم إيبو- ور إلى وصف أحداث الثورة: "انظر لقد ارتفعت ألسنة اللهب، وامتدت نارها، وستكون حرباً على أعداء البلاد، وقال حراس الأبواب فلننطلق وننهب، وأبى الحمالون أن

يحملوا أحمالهم، وتسلح صيادو الطيور بأسلحتهم. إن مخازن الملك أصبحت حقاً مباحاً للجميع. هوجمت الإدارات العامة ونهبت قوائمها. وفي الحق لقد ذُبح الموظفون وسُلبت دفاترهم، ولم تعد لكبار الموظفين كلمة مسموعة".167.
شهدت غالبية المجتمعات عبر التاريخ تحركات شعبية واسعة إلا أنها تفاوتت سواء في الحوامل الاجتماعية للثورة أو من حيث درجة العنف المصاحبة للثورة أو من حيث نتائجها وقدرتها على تحقيق أهدافها. كثير من التحركات الشعبية التي نعتها أصحابها بالثورة إما كانت محدودة الأهداف أو فشلت في تحقيق أهدافها، وبعضها كان أقرب إلى حالات الفتنة والفوضى مما هي ثورة.
دون التقليل من أهمية أي تحرك أو انتفاضة شعبية، ودون الغوص بالجدل حول توصيف الحركات السياسية في التاريخ الإسلامي، فإن أهم الثورات الناجحة ما بعد الحروب الدينية التي شهدنها أوروبا هي:

1. الثورة البريطانية 1688 وقامت ضد حكم آل ستيورت.
2. الثورة الأمريكية 1776-1783 وهي ثورة اجتماعية وتحررية في الوقت نفسه.
3. الثورة الفرنسية 1789-1799.
4. الثورة الإيطالية 1884.
5. الثورة البلشفية 1917في روسيا ضد الحكم القيصري.
6. الثورة الصينية بقيادة ماو تسي تونغ 1949 التي أطاحت بنظام شيانغ كاي شيك.
7. ثورة يوليو 1952في مصر مع أن جدلاً ثار وما زال إن كانت ثورة أم انقلاباً عسكرياً.

8. الثورة الكوبية 1959 التي قادها فيدل كاسترو ضد حكم الدكتاتور باتستا.
9. الثورة الإيرانية الخمينية 1979 التي أسقطت الشاه محمد رضا بهلوي.
10. ثورات شعوبٍ أوروبا الشرقية بدءاً من العام 1989 التي أطاحت بالأنظمة الشيوعية.
11. الثورة البرتقالية في أوكرانيا 2004.

3- ثورات التحرر الوطني

والمقصود بها ثورة الشعب الخاضع للاحتلال ضد الجيوش المحتلة. في هذا النوع من الثورات يكون الفعل الشعبي موجهاً ضد عدو خارجي يهدد الأمة، ومع أن هذا المصطلح حديث التداولٍ، إلا أن الفعل الموصوف كان حاضراً منذ القدم. وكما بينا سابقاً، عرفت غالبية الشعوب حالات مناهضة لعدو خارجي. ظهر هذا المصطلح مع الحرب العالمية الأولى مع تفكك الإمبراطوريات وظهور مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها ثم انتشر مع تبني الأمم المتحدة لمبدأ تصفية الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية، وقد تم إطلاق صفة الثورة على كل حركة تحرر ضد الاستعمار.

شهدت آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية سلسلة من الثورات التحررية وإن كان أشهرها ثورة الشعب الجنوب أفريقي والثورة الجزائرية والثورة الفيتنامية والثورة الفلسطينية التي ما زالت متواصلة حتى اليوم، إلا أن لكل شعب ثورته الخاصة به، ففي الهند قامت ثورة سلمية قادها المهاتما غاندي ضد الاحتلال البريطاني وامتدت من العام 1915 حتى اغتياله من طرف هندوس متطرفين في يناير 1948، كما قاد عمر المختار ثورة الشعب الليبي ضد الاحتلال الإيطالي من العام 1911 إلى حين إعدامه يوم 16 سبتمبر 1931، وفي المغرب قامت ثورة عبد الكريم الخطابي الذي قاد في العام 1921 ثورة في مناطق الشمال ضد الإسبان وانتصر على الأسبان في معركة أنوال وأقام جمهورية سميت بجمهورية الريف، إلا أن الإسبان والفرنسيين تحالفوا ضده وأنهوا الثورة، وقام الفرنسيون بنفي الخطابي إلى إحدى الجزر النائية في المحيط الهادي في العام 1926. وفي فلسطين قامت ثورة عز الدين القسام (1935)، ثم

الثورة الكبرى (1936)، وفي مصر عُرفت ثورة أحمد عرابي (1881)، وثورة مصطفى كامل (1889)، وثورة سعد زغلول (1919).. الخ.

المطلب الثالث: مفهوم (الثورة) في الفكر الإسلامي

على الرغم من عالمية فكر الثورة من حيث كونها ظاهرة إنسانية سياسية واجتماعية، ومع أن الشعوب العربية تلتقي مع بقية الشعوب، وخصوصاً في دول العالم الثالث من حيث الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية الدافع الأساس للثورة، إلا أن للحالة العربية خصوصية تجلت في السنوات الأخيرة بالمد الأصولي بما يتضمن من تصورات للأوضاع القائمة وسبل الخروج عليها وهي تصورات مستمدة من مفاهيم دينية إسلامية. فمفهوم شرعية الحكم والحاكم، ومبررات وشرعية الثورة على النظام القائم، وتحديد معسكر الأصدقاء ومعسكر الأعداء، وسبل أو وسائل الثورة على الحاكم، ومستقبل النظام الذي يُراد تأسيسه بعد الثورة على الحاكم.. الخ، كل هذه أمور لا تستمد من علم السياسة الوضعي ولا حتى من التجارب الثورية لشعوب العالم، بل من مرجعية النص المقدس- القرآن والسنة- ومن أقول الفقهاء ورجال الدين عبر التاريخ.

في تفسير وتحليل الثورة في الفكر والواقع الإسلامي، يتداخل الدين مع السياسة كما يتداخل الماضي مع الحاضر، وكما اختلف العلماء والجماعات الدينية في تفسير وتأويل كثير من النصوص المقدسة، وخصوصاً ذات العلاقة بالسلطة والسياسة وحكم البشر، فقد تباينت الرؤى والمواقف من الثورة منذ بداية ظهور الإسلام حتى اليوم، مع الإشارة إلى تراجع مصطلح الثورة ليحل محله ويستوعبه مصطلح الجهاد، والذي هو محل اختلاف بين العلماء والجماعات الإسلامية. لذا سنحاول العودة إلى معنى كلمة الثورة ومشتقاتها كما وردت في القرآن الكريم، ثم في رؤية العلماء المسلمين ومن خلال التاريخ الإسلامي.

كلمة الثورة في الاصطلاح العربي الإسلامي تعني التغيير الشامل والجذري الذي يطرأ على الظواهر الطبيعية أو الإنسانية. وحسب هذا المعني للثورة فإن الديانات السماوية ثورات ولكن موحى بها سماوياً، إنها ثورات شاملة لا تقتصر على تغيير النظام السياسي بل تغيير منهج حياة الناس، وتغيير طبيعة العلاقات التي تحكم البشر بعضهم ببعض. ولكن كلمة الثورة في القرآن لم ترد بالمعنى السياسي والاجتماعي المتداول اليوم، بل وردت بمعنى الانقلاب في الأوضاع أو في الواقع القائم، فثورة الأرض وتثويرها يعني قلبها بالحرث، فبقرة بني إسرائيل كانت: {لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ

الأَرْضَ} (البقرة:71)، أي لا تقلبها بالحرث. أيضاً جاء في القرآن الكريم، ومن الأمم السابقة مَن: {كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الأَرْضَ وَعَمَرُوهَا} (الروم:9) أي قلبوها، وبلغوا عمقها. كما ترد مشتقات كلمة الثورة بمعنى الانتشار والهيجان.

وفي الأحاديث النبوية وردت كلمة الثورة بما هو قريب من معناها السياسي المتداول اليوم، ففي حديث شريف رواه البخاري ومسلم والإمام أحمد وترويه السيدة عائشة (رضي الله عنها) حول هياج الأوس والخزرج حيث تقول: "فثار الحيان، الأوس والخزرج، حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله قائم على المنبر، فلم يزل رسول الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت". وفي الحديث الذي يرويه مرة البهزي، يقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) متنبئاً بفتنه عهد عثمان بن عفان: "كيف في فتنة تثور في أقطار الأرض كأنها صياصي- (قرون)- بقر". رواه الإمام أحمد.

وفي التاريخ الإسلامي استخدمت أدبيات الفكر الإسلامي مصطلح الثورة بدلالتها المتعارف عليه اليوم، فحركة عبد الله بن الزبير في مكة سماها نافع بن الأزرق زعيم الخوارج بالثورة، ودعا أصحابه إلى أن يهبّوا لنصرتها والدفاع عن بيت الله الحرام، فيخاطبهم قائلا: ". وهذا، من قد ثار بمكة، فاخرجوا بنا نأت البيت ونلق هذا الرجل الثائر".168.

إضافة إلى مصطلح الثورة، شاع عند المسلمين مصطلحات قريبة من مصطلح الثورة، أو تصف أحداثاً قريبة من الثورة منها: الفتنة، الملحمة، الخروج، القومة، وهذا المصطلح الأخير شاع استعماله عند جماعة العدل والإحسان المغربية حيث كتب شيخهم عبد السلام ياسين كتباً متعددة بهذا الشأن فارقاً ما بين الثورة عند العلمانيين والقومة حسب النهج النبوي حيث يقول: إن "ثورة كلمة استعملت لوصف الحركات الاجتماعية الجاهلية، فنريد أن نتميز في التعبير ليكون جهادنا نسجاً على منوالنا النبوي، لا نتلوث بتقليد الكافر. على أن القومة نريدها جذرية تنقلنا من بناء الفتنة ونظامها، وأجواء الجاهلية ونطاقها، إلى مكان الأمن والقوة في ظل الإسلام، وإلى مكانة العزة بالله ورسوله، ولابد لهذا من هدم ما فسد هدماً لا يظلم ولا يحيف، هدماً بشريعة الله، لا عنفاً أعمى على الإنسان كالعنف المعهود عندهم في ثوراتهم."169.

كما يستعمل بعض علماء المسلمين وجماعات إسلامية مصطلح "النهوض" و"النهضة" ومصطلح "القيام" للدلالة على الخروج والثورة، لما فيهما من معنى الوثوب والانقضاض والصراع. كذلك استخدم القرآن الكريم، للدلالة على معنى الثورة، مصطلح "الانتصار". فالانتصار: هو الانتصاف من الظلم وأهله، والانتقام منهم. وهو فعل يأتيه "الأنصار"- الثوار- ضد "البغي" الذي هو الظلم والفساد والاستطالة ومجاوزة الحدود.170.

في السنوات الأخيرة، تراجعت كل المصطلحات السابقة تقريباً

لصالح مصطلح واحد ووحيد وممارسة واحدة ووحيدة تسمى الجهاد. ففي ظل حالة المد الديني الأصولي، فإن كل من يريد محاربة قوى خارجية أو يتمرد على حاكم وحكومة أو يواجه عدواً يختلف معه في الرؤية والمصالح.. الخ، بات يلجأ لاستعمال مصطلح الجهاد والممارسة الجهادية التي اختزلت بالعنف المسلح، وهذا بطبيعة الحال بعد تكفير الطرف الآخر وإخراجه من أمة الإسلام. حركة طالبان تجاهد ضد نظام كابول وضد القوات الغازية، وتنظيم القاعدة يجاهد ضد أنظمة عربية وإسلامية يتهمها بالكافرة، وحركة حماس تجاهد ضد الاحتلال الصهيوني وأحياناً تدعو للجهاد ضد السلطة الفلسطينية في رام الله. لقد حل مصطلح الجهاد محل كل المصطلحات السابقة، ولكن ضمن حالة من عدم الاتفاق على مفهوم الجهاد، ومَن يجاهد وضد مَن؟.. الخ.171.

نعتقد أن المشكلة في الفكر الإسلامي المتعامل مع الموضوع لا تكمن باللغة والمفردة إن كانت ثورة، أم خروجاً، أم قومة، أم جهاداً، بل في مدى شرعية خروج المسلمين على الحاكم الجائر، وفي من له الحق بالثورة أو الخروج، هذا إضافة إلى اختلاف المسلمين في الحالة التي يمكن وصفها بالجائرة أو الظالمة، وبالتالي يجوز الثورة أو الخروج عليها. فمنذ بدايات الإسلام وحتى اليوم والمسلمون مختلفون حول هذه القضايا؛ حيث شهد التاريخ الإسلامي كثيراً من الثورات وحالات الخروج على الإمام أو الحاكم، الفتنة الكبرى في عهد علي بن أبي طالب، ثورة الخوارج، ثورة الحسين، ثورة الزبير، وثورة الزنج172، ثورة القرامطة173.. الخ، وكان كل طرف يكفر الطرف الآخر مما يؤدي لاقتتال بل ومجازر بشعة أساءت كثيراً للمسلمين وتاريخهم.174.

اختلف العلماء المسلمون حول مشروعية الثورة، فمع اتفاقهم على رفض النظام الجائر والظالم، إلا أنهم اختلفوا حول استخدام العنف (السيف) في تغيير هذه الأنظمة. تم طرح الموضوع لأول مرة مع ثورة الخوارج الذين برروا وشرعنوا ثورتهم على الأمويين لأنهم رأوا أن الأمويين خرجوا على فلسفة الشورى. في السياق نفسه ذهب المعتزلة، ولكنهم اشترطوا (التمكين) قبل القيام بالثورة حتى لا تؤدي هذه الأخيرة إلى حالة من الفوضى أو الفتنة، كما اشترطوا وجود الإمام الثائر، وأن يوجد بديل جاهز ليحل محل النظام الجائر بعد الثورة.

في مقابل وجهة النظر المؤيدة للثورة، وجدت وجهة نظر رافضة أو متحفظة على فعل الثورة، عبّر عنها الإمامين ابن حنبل وابن تيمية؛ فأحمد بن حنبل (164-241هـ-780-855م)- وأهل الحديث رفضوا سبيل الثورة، لأنهم رجحوا إيجابيات النظام الجائر على سلبيات الثورة. فقالوا: "إن السيف- العنف- باطل، ولو قتلت الرجال، وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير

عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً.". ومن أقوال ابن تيمية: ".. فستّون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان". أما الإمام الغزالي (450-505هـ-1058-1111م)- من الأشعرية- فوقف موقف الموازنة، فقال عن الحاكم الجائر: "والذي نراه ونقطع به: أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه، من هو موصوف بجميع الشروط، من غير إثارة فتنة ولا تهيج قتال. فإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال، وجبت طاعته وحكم بإمامته. لأن السلطان الظالم الجاهل، متى ساعدته الشوكة، وعسر خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق، وجب تركه، ووجبت الطاعة له.".175.
وكأن التاريخ يعيد نفسه، فما أن اندلعت الثورات في العالم العربي حتى تصدى علماء مسلمين للإفتاء حول شرعية الثورة ما بين مؤيد لها ومعارض، فالشيخ يوسف القرضاوي اعتبر ثورات الشباب شكلاً من أشكال الجهاد، وحث الشباب على الخروج بثورات في كل العالم العربي والإسلامي. في مقابل ذلك، ومع بداية الاحتجاجات في السعودية تأثراً بما يجري في العالم العربي، أصدرت هيئة علما المسلمين في المملكة العربية السعودية بياناً يكفر الاحتجاجات والثورات، وقال البيان الصادر عن الهيئة التي يرأسها الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ وهو مفتي المملكة: "الهيئة إذ تؤكد على حرمة المظاهرات في هذه البلاد. فإن الأسلوب الشرعي الذي يحقق المصلحة ولا يكون معه مفسدة هو المناصحة وهي التي سنها النبي (محمد) صلى الله عليه وسلم".
وأضاف البيان الذي نقلته وكالة الأنباء السعودية الرسمية: "الإصلاح والنصيحة فيها (السعودية) لا تكون بالمظاهرات والوسائل والأساليب التي تثير الفتن وتفرق الجماعة، وهذا ما قرره علماء هذه البلاد قديماً وحديثاً من تحريمها والتحذير منها."176
ومع ذلك، فإن العربية السعودية وغيرها من الدول الإسلامية أيدت الثورات في ليبيا وسوريا ومصر وتونس واليمن.

المطلب الرابع: الثورة نقطة تحول في تاريخ الشعوب

ما يعنيا في هذا البحث هو النوع الثاني من الثورات أي الثورات السياسية والاجتماعية؛ ثورة الشعب ضد نظام الحكم ونخبه لتغيير الأوضاع الداخلية، ومع كامل إدراكنا بتداخل الثورة السياسية الاجتماعية مع الثورة التحررية، وخصوصاً في العالم الثالث حيث التداخل والترابط ما بين النخب الحاكمة والقوى الكبرى في العالم المعنية بالحفاظ على أنظمة تابعة لها وخادمة لمصالحها، إلا أن التحركات الشعبية الواسعة التي تأخذ شكل ثورة لها قوانينها الخاصة وسيرورتها التي تميزها عن أشكال الثورات المشار إليها أعلاه، وخصوصاً بعد انتهاء زمن الاستعمار

المباشر في كل العالم تقريبا- ما عدا فلسطين والعراق-.
مناط الحكم على التحرك الشعبي- إن كان ثورة أم لا- ليس فقط كثرة عدد المواطنين المشاركين به فقط ولا الشعارات المرفوعة فقط، بل قدرة الثوار على إحداث التغيير المنشود حسب ثقافة ورؤية الشعب المعني بالأمر. كل الثورات السياسية/الاجتماعية المشار إليها استمدت أهميتها من قدرتها على التغيير الواسع في كل بنيات المجتمع، ففرنسا بعد الثورة ليست فرنسا قبلها، وروسيا بعد الثورة ليست روسيا قبلها، وفيتنام بعد الثورة ليست فيتنام قبلها.. الخ. أيضاً فإن الثورة ليست مجرد تغيير رأس النظام السياسي كأن يكون هدف الثوار الإطاحة بالنظام الملكي وتحويله إلى نظام جمهوري، فكثير من الأنظمة الجمهورية أكثر سوءاً من الأنظمة الملكية.
الأشكال أو الأنماط السابقة لا تستوعب كل الحالات الثورية التي عرفتها الشعوب، فثقافة وقيم كل شعب، وأحياناً الأوضاع الدولية، تلعب دوراً في وصف التحرك الشعبي نحو التغيير بالثورة أو بالانتفاضة أو إطلاق تسميات أخرى عليه. فمثلاً تباينت المواقف من الثورة العربية الكبرى (1915) فيما إن كانت ثورة عربية أم تمرداً على الخلافة العثمانية، والنقاش نفسه ثار وما زال حول ما عرفته بلاد الشيشان، والبوسنة، وكردستان، وجنوب السودان، وجنوب اليمن، وحركة طالبان، وتنظيم القاعدة، فهل هذه ثورات تحرر قومي؟ أو حركات تمردية انفصالية؟ أم حركات إرهابية؟ أم حركات دينية جهادية؟ وما الحدود الفاصلة بين هذه التصنيفات؟
ولننظر كيف تغيرت المفاهيم والقيم، فبعد أن كان المعسكر الاشتراكي رمز الثورة العالمية، باتت كل حركة مناوئة له أو تعمل لتحطيمه تعتبر ثورة حسب مفاهيم العصر! فهل كان تحرك الجماهير في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية ضد الأنظمة (الشيوعية) التي كانت عنوان الثورة العالمية ثورة ضد الثورة؟ أين يمكن وضع الأحداث التي وقعت في البرتغال واليونان في العام 1974؟ 177. هل تعتبر ثورات ديمقراطية أم انقلابات عسكرية؟ هل كان فرانكو في إسبانيا قائد ثورة أم انقلابياً استبدادياً؟ واليوم كيف نصنف ما يجري في ليبيا حيث تتدخل جيوش الأطلسي لدعم الثوار في مواجهة (قائد الثورة العالمية)؟
نخلص مما سبق إلى أن الثورة فعل جماهيري شامل، فحين تتأزم الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتصبح أحوال الناس لا تطاق، وعندما تتباعد الشقة ما بين الحكام والجماهير، وتغيب وسائل التعبير السلمي عن المطالب، لا تجد الجماهير أمامها إلا التحرك لتغيير الأوضاع تغييراً جذرياً. أحياناً تُقاد الثورة من طرف حزب جماهيري أو قيادة تؤمن بالتغيير، فتلهب حماس الناس وتحرضهم ضد الوضع القائم، وإذا ما كان الحزب أو القيادة المؤججة للثورة والمحرضة عليها تتبنى أيدلوجية ما-

كالاشتراكية أو الشيوعية أو القومية أو الدينية- تنطبع الثورة بهذه الأيديولوجية، فيقال: ثورة اشتراكية أو شيوعية أو دينية أو قومية.. الخ. وحيناً آخر تنطلق بشكل عفوي دون قيادة حزبية كما هو الحال مع الثورتين المصرية والتونسية، ولكن بعد انتشار الثورة، وظهور مؤشرات انهيار النظام القديم تحاول الأحزاب حصد مكتسبات الثورة والزعم بمسؤوليتها عن اندلاعها.

سواء كانت ثورات دينية أو طبقية أو سياسية أو اقتصادية أو جمعاً لها، فإن الثورة نقطة تحوّل في حياة الشعوب؛ تحوّل اجتماعي وسياسي واقتصادي، وبدهيّ أن يكون هدف الثورة تحقيق التحول إلى الأفضل، لأن الثورة تعمل على الإطاحة بمن تعتبره الجماهير مسئولاً عن بؤسها سواء كان ملكاً أو رئيساً، وكذا بالنخبة المحيطة به وبمرتكزات النظام السياسي، وإقامة نظام بديل يأخذ بعين الاعتبار المطالب الشعبية. وغالباً ما تصاحب الثورة بالعنف، فهي عمل عنيف، ولكن تتفاوت درجات العنف ما بين التهديد اللفظي بالقتل والاغتيال والاعتقال والقيام بالتظاهرات والمسيرات الحاشدة، أو اللجوء إلى العمل العسكري. فبعض الثورات تكون سلمية ولا يراق بها الدم، فتنعت بأسماء دالة على ذلك كالقول: الثورة البرتقالية، أو الثورة القرنفلية، أو الثورة البيضاء،. وثورات أخرى اتسمت بالدموية كالثورة الفرنسية التي أزهقت الآلاف من معارضيها ثم ارتددت على ذاتها ليقتل الثوار بعضهم بعضاً، حتى قيل إنها أصبحت كالهرة التي تأكل أولادها. وأحياناً تستمر الثورة لعدة سنوات، وتعجز في النهاية عن تحقيق أهدافها، وتتحول إلى حرب أهلية.

لا تحقق الثورات النتائج المرجوة مباشرة، كما أن فجوة قد تكون كبيرة أحياناً ما بين الأهداف والشعارات الكبرى التي ترفعها الجماهير وصيرورة الأحداث. دائماً يكون لدى الجماهير الشعبية التي تفجر الثورة رؤية رومانسية عن الثورة وطموحات كبيرة بحدوث تغيير جذري في حياتها بعد الثورة، ولكن لا تجري الأمور دائماً كما يشتهي الثوار؛ حيث يمر البلد بحالة تراجع اقتصادي، وفوضى أمنية بسبب تعطل عجلة الإنتاج والاستثمار والتجارة الخارجية خلال الثورة، وتفكك الأجهزة الأمنية. معاناة الشعب خلال مرحلة الهدم والمرحلة الانتقالية، وحتى بعد سنوات من إعادة بناء النظام على أسس صحيحة، هو الضريبة التي يدفعها الشعب، وهذا يتطلب من النخب الجديدة وقادة الثورة القيام بتوعية ثقافية وسياسية للجمهور ليتفهم خطورة المرحلة، كما يتطلب سياسة اقتصادية وأمنية عاجلة وثورية تتميز بالشفافية وبروح التعاون.

إن كانت الثورات التي عرفتها بعض المجتمعات ساعدت على عملية التحول السياسي والاقتصادي، فليس كل الدول المصنفة اليوم كدول ديمقراطية متحضرة يعود الفضل في نهضتها إلى

ثورة مرت بها البلاد، فإذا استثنيا فرنسا، فإن غالبية دول أوروبا وصلت إلى ما وصلت إليه نتيجة مراكمة إصلاحات وتحركات جماهيرية سلمية مطلبية تجاوب معها النظام عبر السنين، وكانت نتائج هذه الإصلاحات أهم وأكثر جدوى مما حققته مجتمعات مرت بمرحلة الثورة، فالدول الإسكندينافية في أوروبا واليابان وكندا واستراليا خارج أوروبا تعيش اليوم أوضاعاً لا تقل بل أفضل مما تعيشه دول الثورة، ويمكن القول إن الإصلاحات المتدرجة وعملية الانتقال المتدرج والسلمي إلى الشرعية الدستورية تحقق نتائج ثورية على المدى البعيد أكثر مما تحققه الثورة أحياناً.

المطلب الخامس: الثورة ليست انقلاباً عسكرياً ولا هيجاناً شعبياً

تختلف الثورة عن الانقلاب العسكري، فهذا الأخير هو تحرك فوقي لنخبة عسكرية تكون متواطئة أحياناً مع بعض رموز السلطة لتغيير الحكومة أو النظام القائم، وبالتالي لا تشارك الجماهير بهذا الانقلاب، وفي كثير من الأحيان لا تعلم الجماهير بالانقلاب إلا بعد وقوعه، ولكن كثيراً من الانقلابيين، وخصوصاً في العالم العربي، يضفون طابع الثورة على انقلابهم العسكري لمنح تحركهم شرعية شعبية، وهذا ما يحدث في البلاد العربية ودول الجنوب،حيث يقتصر التغيير في حالة الانقلاب على تغيير الأشخاص والنخب الحاكمة دون أن تتغير أحوال الناس، بل أحياناً تزداد أوضاع الشعب سوءاً عندما يتحول الانقلابيون إلى أسياد مستبدين جدد. ويمكن القول إن ما عرفته غالبية الدول العربية ما بعد الاستقلال من تغيير لأنظمة الحكم كان يدرج ضمن الانقلابات العسكرية وليس الثورات سواء تعلق الأمر بسوريا أو العراق أو ليبيا أو اليمن أو السودان، حتى ثورة يوليو 1952 في مصر صنفها البعض بالانقلاب العسكري.
في الانقلابات يتحرك الجيش أو قطاع منه أو من الأجهزة الأمنية ويكون مطلوب من الشعب بعد الانقلاب اتخاذ موقف منه؛ فإما أن يؤيد الشعب الانقلابيين أو يعارضوهم أو ينقسم الشعب فتحدث حرب أهلية، بمعنى أن دور الشعب في الانقلاب يكون لاحقاً وتابعاً لتحرك الشعب، أما في الثورة فالشعب يتحرك أولاً، وبعد ذلك يكون على الجيش والأجهزة الأمنية اتخاذ موقف من ثورة الشعب؛ فإما يؤيدونها ويصطفون إلى جانب الشعب، أو يقف الجيش ضد الشعب أو ينقسم الجيش، ما يحول الثورة لاقتتال يُطيل عمر الثورة ويوقع خسائر كبيرة. وعليه، يمكن القول إن مجرد تغيير رأس النظام لا يعني حدوث ثورة؛ فهذه الأخيرة لا تكتمل ولا تأخذ معناها الحقيقي إلا إذا حققت الأهداف التي قامت من أجلها.
الثورة، أيضاً، ليست مجرد خروج الناس إلى الشارع لتهتف

وترفع الشعارات أو تخرب وتدمر مؤسسات السلطة. الثورة عملية مركبة ومتعددة الأبعاد، خروج الناس إلى الشارع أحد شروطها أو فتيل اشتعالها، ولكنه بحد ذاته ليس الثورة. من هنا كل الثورات تمر بمرحلتين: الأولى هي مرحلة الهدم حيث يتم إسقاط النظام القائم وهذه مرحلة تنجح بها كل الثورات تقريباً، والمرحلة الثانية هي بناء نظام وأوضاع جديدة تتوافق مع الأهداف المُسطرة للثورة ومع الوعود التي قدمها الثوار للشعب، هذه المرحلة الثانية هي الأكثر صعوبة، وفي كثير من الأحيان تتعثر الثورة في بناء أوضاع جديدة أفضل من سابقتها، حيث يجلس الثوار على أنقاض ما هدموه ويتحولون إلى مستبدين جدد مع استمرارهم بالتغني بشعارات الثورة، فيما الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية تزداد سوءاً، ما يثير حنق الجماهير المتطلعة للتغيير فتتلبد غيوم ثورة على (الثورة)، ويبدأ الناس بالاحتجاج والخروج إلى الشارع فيواجههم قادة النظام (الثورة) بقمع أشد فتكاً من قمع الأنظمة السابقة، حيث صفة الثورة التي يسمون أنفسهم بها تعطيهم الحق من وجهة نظرهم لاتهام معارضيهم بأنهم أعداء الشعب وأعداء الثورة وعملاء للاستعمار.. الخ.

ما بين سقوط النظام القديم وقيام النظام الجديد، توجد مرحلة انتقالية تعتبر المحك للحكم على نجاح الثورة في مرحلتها الأولى وقدرتها على الانتقال السلس والسلمي إلى المرحلة الثانية، مرحلة بناء الجديد، في المرحلة الانتقالية يظهر كثيرون ممن يريدون سرقة الثورة وحرفها عن أهدافها الحقيقية، سواء كانت أطراف خارجية، أو أطراف داخلية قد يكونوا من بقايا النظام القديم، أو من أحزاب سياسية تريد أن تركب موجة الثورة في آخر لحظة. سواء في تونس أو في مصر، فإن الثورة قامت على يد شباب غاضب ولا ينتمون للأحزاب السياسية التقليدية، إلا أن هؤلاء الشباب غير مؤهلين للحكم، وبالتالي تظهر أحزاب وشخصيات سياسية تطرح نفسها كمنقذ وكقيادة مرحلية أو انتقالية، ولكن لا ضمانة في أن هؤلاء سيتجاوبون مع أهداف الثورة، ولا ضمانة أيضاً في أنهم سيتركون السلطة بعد المرحلة الانتقالية، وأحياناً يتقدم الجيش ليملأ الفراغ خلال المرحلة الانتقالية. في ظل الأحداث الجارية في مصر، لا نستبعد أن يلعب الجيش دوراً مركزياً تحت ذريعة حفظ أمن البلاد، بل وحماية الثورة من حالة الفوضى والنهب التي تصاحبها وهي أحداث قد لا تكون بعيدة عن تخطيط بعض عناصر النظام.

نجاح الثورة في عمليتها الأولى (مرحلة الهدم) قد لا تكلف أكثر من استيلاء على الإذاعة والتلفزيون، أو رصاصة في رأس الحاكم الفاسد- الرجعي واليميني وعميل الاستعمار وسبب هلاك الأمة.. الخ- أو خروج جماهير هائجة ومقهورة إلى الشارع لتخرب وتُدمِّر، ثم خطاب حماسي يسمى البيان الأول حتى يقال: لقد نجحت

الثورة. ولكن ماذا بعد؟ كان البَعدُ بالنسبة إلى كثير من الأنظمة والحركات الثورية العربية تغييرات شكلية في النظام السياسي، وإحلال نخبة سياسية واقتصادية محل النخب السابقة، والاستمرار بترديد شعارات الثورة، ظن قادة الثورة أن شعارات الثورة ستُغني الجماهير عن فقرها وجوعها، اعتقدوا أن كل مشاكل الجماهير قد حُلت بمجرد إسقاط رأس النظام السابق ووصول قادة (الثورة) إلى سدة الحكم، ولكن ماذا بالنسبة إلى الاقتصاد والمديونية والتعليم والتكنولوجيا، هل يتم تطوير وتحديث المجتمع بشعارات الثورة؟ هل يُقضى على الفقر والجهل والمديونية ببركات الثوار ودعواتهم؟هل يُقضى على إسرائيل وأمريكا بمجرد تسيير المظاهرات المندد بالصهيونية والامبريالية؟
إن عملية الهدم سهلة وقد يقوم بها ضابط مغمور في الجيش أو جموع هائجة وجائعة أو تكون بتحريض من قوى خارجية، ولكن عملية البناء هي الأساس، وهي الحكم على نجاح الثورة. مرحلة البناء تحتاج إلى رجال مختلفين وعقلية مختلفة وأساليب عمل مختلفة، وتحتاج إلى ثقافة جديدة؛ ثقافة فكر وسلوك. ما يحمي الثورة بعد قيامها ليس الأجهزة الأمنية، وليس الجماهير في الشارع، بل الثقافة الثورية التي تؤكد على روح الانتماء للوطن ولأهداف الثورة.

الخاتمة

الثورة التقنية والعولمة الثقافية لم تجسرا الفجوة بين المجتمعات فقط بحيث بات العالم قرية صغيرة، بل أيضاً جسرتا الفجوة بين النظريات الاجتماعية والسياسية، وخصوصاً بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، وقبله النظريات العنصرية والنازية والفاشية. هذا لا يعني أن المجتمعات محكومة بنظرية سياسية واحدة، أو ذوبان الفروقات بين النظريات، بل إن النظريات لم تعد بتلك الحدية والصرامة، سواء من حيث تمايزها عن بعضها البعض أو قدرتها التفسيرية. حالة من السيولة تسم النظريات السياسية اليوم، وقدرة كبيرة على التكيف مع المستجدات والمتغيرات المتسارعة التي يشهدها العالم، حتى يمكن القول إن النظريات السياسية اليوم أحقّ أن ندعوها مقاربات مما هي نظريات بالمفهوم الكلاسيكي للنظرية الذي يعني الدقة والصرامة.

الدول المتقدمة أو دول الشمال أصبحت اليوم مُسيرة بالفكر والنظرية الليبرالية وداخل هذه النظرية تتعدد المقاربات أو النظريات التفسيرية، والعالم العربي ودول الجنوب يخوض تجاربه السياسية الخاصة، وإن كان يستلهم نظريات الغرب تارة، ونظريات مستمده من تاريخه الخاص تارة أخرى، إلا أنه في طريقه لاشتقاق نظرياته ومقولاته السياسية الخاصة به قريبة الصلة بفكره وعقله السياسي.

العقل السياسي العربي اليوم، وخلال المرحلة الانتقالية والمضطربة التي يشهدها بسبب الثورات العربية في بعضه وتداعياتها على بعضه الآخر، بات مستفزاً، ويشهد حالة إعادة نظر بكثير من مسلماته ومقولاته السابقة، وربما تؤدى الثورات العربية إلى إنتاج نظريات سياسية جديدة تخرج العالم العربي من حقل التجريبية السياسية، وتضعه على طريق الاستقرار السياسي، إلا أن هذه المراهنة تحتاج إلى وقت نتمنى ألا يطول.

الهوامش

1. المصطلح جديد نسبياً مع أنه يدل على شيء قديم، وقد فضل العلماء العرب استعمال الكلمة الإبستمولوجيا كما تنطق بلغتها الأصلية Epistémologie، كما جرى مع مصطلحات أخرى كالديمقراطية والبيروقراطية، والكلمة Epistémologie صيغت من كلمتين يونانيتين: Epistémé ومعناها: علم، وlogos، ولها معان متعددة مثل: علم، نقد، نظرة، دراسة. وعليه يمكن القول إن الإبستمولوجيا من حيث الاشتقاق اللغوي تعني: "علم العلوم"، أو"الدراسة النقدية للعلوم"، وفي هذا السياق يحدد الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند André Lalande مصطلح إبستمولوجيا بأنه يعني فلسفة العلوم أو الدراسة النقدية

للمبادئ والفرضيات
والنتائج العلمية.
يمكن الرجوع إلى
كتاب: محمد وقيدي،
ما هي
الإبستمولوجيا، دار
الحداثة للطباعة
والنشر،الطبعة
الأولى، 1983.

2. جوليان فروند: ما هي السياسة، ترجمة: يحي علي أديب، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1981، ص 12.
3. وذلك في كتابه النظرية العلمية للثقافة. The Scientific Theory of Culture 1944
4. يراجع لمزيد من التفاصيل كتاب: بيار كلاستر، مجتمع اللادولة La societe contre l, etat تعريب وتقديم: محمد حسين دكروب، بيروت، 1981
5. يراجع، حسن صعب، علم السياسة، بيروت، دار العلم للملايين، ص:19.
6. جوليان فروند، مرجع سابق، ص 124.
7. Gabriel Almond, and James

Coleman, eds. The politics of the Developing areas. New Jersey. p.p. 196.

8. هو أبو علي الحسين ابن سينا، ولد سنة 370 هـ /980 م في بخارى. كان عالماً في الفلسفة والطب والسياسة.
9. هي (إخوان الصفا وخلان الوفاء وأهل العدل وأبناء الحمد)، وقد اختلف الباحثون في أصل التسمية، فبعضهم قال إنها مستمدة من الصفاء في المودة، أو من الصوفية التي تدعو إلى صفاء القلب.. الخ. أيضاً اختلف المؤرخون في تاريخ نشوئها، ولكن الرأي الغالب هو في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).
10. هو عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، ولد في تونس عام 732 هـ /1332 م، وتوفي في القاهرة 808 هـ / 1406م، وأهم كتبه "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"،

ويختصر بالمقدمة.

11. عبدا لرحمن بن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 139.
12. المصدر نفسه، ص:303.
13. هو أبو عبد الله شمس الدين الدمشقي الحنبلي، ولد في دمشق عام 691 هـ، وتوفي سنة 751 هـ.
14. موسوعة العلوم السياسية، مرجع سابق، ص:186.
15. راجع حسن صعب: علم السياسة، ص: 134. نشير إلى كلمات القوة، والسلطة، والقدرة، لها دلالات مختلفة، ولكننا سنشير هنا إلى القوة والسلطة بالدلالة نفسها.
16. مارسيل بريلو: مدخل إلى علم السياسة، ط: 2، 1980، ص: 84.
17. المصدر نفسه، ص: 88.
18. موريس دفرجيه: مدخل إلى علم السياسة، ص: 7.
19. أنظر: محمد علي محمد- علم الاجتماع والمنهج العلمي، طبعة 1، الإسكندرية، دار المعارف الجامعية،

1979 - ص 61. نلاحظ هنا تضارب في القول فيما يتعلق بالعلاقة بين النظرية والقانون فبينما يرى ميلفن أن النظرية أكثر تجريداً من القانون، فعبد الباسط محمد حسن في كتابه أصول الفكر الاجتماعي يعتبر أن القوانين أكثر تجريداً وعمومية من النظريات، ونعتقد أن هذا التضارب يعود إلى الاختلاف في مستويات النظر إلى النظرية، أحياناً تبتعد عن الواقع وأحياناً تقترب منه.

20. Ross, A. Theory and method in the social sciences. Minnesote. The university press 1954 p. 95.

21. القضايا Propositions هي عملية التحليل العقلي أو الفكري أو بتعبير أدق عملية البرهنة، كما يمكن تحليل القضية نفسها إلى الوحدات التي تتألف منها وهذه الوحدات يسميها المنطقيون (الحدود) والقضية أيضاً حسب المناطقة القول المفيد الذي

يحتمل الصدق أو الكذب. أو هي مجموعة من الألفاظ يصاغ فيها حكم وهذا الأخير هو المعنى الذي تفيده القضية وهو الذي يحتمل الصدق أو الكذب.

22. نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمود عودة، وآخرون، القاهرة، 1978، ص 37.
23. هانز موسى، الفكر الاجتماعي، نظرة تاريخية عالمية، ترجمة السيد الحسيني وجهينة سلطان، القاهرة 1980، ص:23.
24. Sullivan, the limitations of science Mentor books, New York 1949. P. 158.
25. لمزيد من التفاصيل انظر، عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، مرجع سابق، من صفحة 45 إلى 56.
26. محمد سبيلا، حوارات في الفكر المعاصر، الرباط: 1991، ص 72.
27. في كتابه الحركية الاجتماعية يقدم سوركين Sorokin

نظرية اجتماعية بمفهومها الضيق، أي أنه ينطلق من قضايا عامة يستنبط منها قضايا أخرى قابلة للتحقيق من صحتها: كل مجتمع يكون متفرعاً، والتفرع ناتج عن تقسم العمل. يتأمن استمرار التفريع من جيل إلى آخر بوساطة عدد معين من آليات الانتقاء. في المجتمع الصناعي عاملان أساسان للانتقاء هما العائلة والمدرسة. إذا قام هذان العاملان بوظائفهما بطريقة غير ملائمة ينمي الشباب نتيجة ذلك تطلعات اجتماعية يجد المجتمع نفسه عاجزاً عن تلبيتها. في هذه الحالة نشهد ظهور أيدلوجيات ثورية.

28. بودون ديوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، بيروت: 1986.
29. لويس كوهن ولورنس ماينون، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والتربوية، ترجمة كوثر حسين كوجك ووليم تادروس عيد، القاهرة، 1990، ط 1، ص:

85.

30. منها مثلاً النظريات السوسيولوجية المعاصرة، سوركين 1928، روبرت ميرتون، النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي 1951، نيقولا تماشيف: نظرية علم الاجتماع، ومن المؤلفات العربية أنظر على ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع.
31. سمير نعيم أحمد: النظرية في علم الاجتماع، القاهرة: 1982، ص 47.
32. محمد وقيدي: العلوم الإنسانية والأيدولوجيا، بيروت: 1983، ص 138.
33. هانزموس، الفكر الاجتماعي، مرجع سابق، ص 230، 231 أنظر أيضاً: سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص 56.
34. كارل منهايم، من أبرز علماء الاجتماع من المجر ومؤسس علم اجتماع المعرفة وأشهر كتبه (الأيديولوجيا واليوتوبيا) وصدر عام 1929. انظر: كارل مانهايم: الأيديولوجيا

واليوتوبيا. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة: د.محمد رجاء الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت 1981.

35. G. Homans: Social behaviour, it elementary forms. N.Y, Harcourt Brace and world, P. 10.

36. محمد نصر مهنا، النظرية السياسية والسياسة المقارنة، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، ص61.

37. محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص 61.

38. ج. س. هيرسون، سياسات وأفكار: دراسة علمية تحليلية لمفهوم النظرية السياسية الاجتماعية، مع تطبيقاتها على واقع السياسة الأمريكية العامة، (مكتبة الأنجلو المصرية، 1987) ص: 18.

39. ناصيف يوسف حتى، النظرية في العلاقات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت، 161985:ص

40. موسوعة العلو م السياسية، مرجع سابق، ص: 105.
41. المصدر نفسه، ص: 108.
42. جيمس دورتي وروبرت بالستغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، مكتبة شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، 1985.
43. المرجع نفسه، ص:18.
44. أندرو فنسنت، مرجع سابق، 71.
45. انظر حول الموضوع: عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، نقد النظرية السياسية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009.
46. دوارم. م. بيرنز، النظريات السياسية في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص:296.
47. وهي نظرية أو(فلسفة) ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية وتقول إن الحكم على الأمور لا يكون من خلال الفكر المجرد أو صحة المقولات، بل من خلال الواقع والمنفعة أو المصلحة التي قد يؤديها الفكر، ومن

هنا تسمى البراغماتية بالنفعية أو الذرائعية أي الحكم على الأشياء من خلال منفعتها للناس، ومن مؤسسيها وأشهر أعلامها: تشارلز ساندر بيرس (1839 ـ 1914) ووليم جيمس وجون ديوي.

48. وتعني التعصب الأعمى لفكر أو عقيدة أو رأي بما لا يقبل النقاش، والدوغماتي يتجاهل الظروف والمتغيرات الموضوعية ويُصرّ على رأيه حتى وإن كان الواقع يقول بغير ذلك، والدوغماتية قد تكون بالنسبة لأصحاب عقائد دينية أو أيديولوجيات وضعية ماركسية أو قومية. الخ.

49. محمد نصر مهنا، مرجع سابق، ص:79.

50. روبرت ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، بيروت، نيويورك، 1966، ص 41 وما بعد.

51. جورج بالاندييه، الأنتربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، بيروت، 1986، ص:

37-38.

52. أنديه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الجزء الأول، بيروت، 1977، ص: 66.
53. موريس دفرجيه، علم اجتماع السياسة، ترجمة سليم حداد، بيروت، 1991، ص 130.
54. موريس دفرجيه، مرجع سابق، ص 133.
55. انظر: موريس ديفرجه، سوسيولوجيا السياسة، مبادئ أولى في علم السياسة، ترجمة هشام دياب، دمشق، 1980، ص:174.
56. المصدر نفسه.
57. انظر كتاب: ألفين توفلر، تحول السلطة، المعرفة والثروة والعنف في بداية القرن العشرين، الجزء الأول، ترجمة حافظ الجمال وأسعد صقر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1991، ص: 50.
58. بولندي الأصل، حصل على الدكتوراه في الطبيعة والرياضيات، إلا أنه غير مجرى حياته وتوجه لدراسة الأنثربولوجيا، ويرجع

السبب في هذا التحول إلى قراءته لكتاب جيمس فريزر (الغصن الذهبي)، وقام بعدة رحلات إلى استراليا وأفريقيا وإلى المكسيك حيث قام بدراسة حقلية عن (الزاروتيك).

59. بيار كلاستر- مجتمع اللادولة- ترجمة وتقديم محمد حسين دكروب- بيروت، 1982، ص: 186.
60. بيار كلاستر، المرجع السابق، ص: 40.
61. المصدر نفسه، ص: 202.
62. ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 231.
63. جورج بالاندييه، ص: 52.
64. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة 1989، ص: 42.
65. دوفرجيه، مرجع سابق، ص 134.
66. حسن صعب، علم السياسة، ص 185.
67. جورج بالانديه، الأنثربولوجيا السياسية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص: 31.
68. انظر حول الموضوع بالتفصيل: نيكوس بولانتزاس، السلطة

السياسية والطبقة الاجتماعية، دار ابن خلدون، 1980.

69. الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص: 512.
70. سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، مجلة المستقبل العربي، عدد 62، إبريل 1984، ص: 94.
71. أندروفسنت، نظريات الدولة، مرجع سابق، ص: 60. موسوعة العلوم السياسية، مرجع سابق، ص:484.
72. منهج الأنماط المثالية Ideal Models. حول منهج الأنماط المثالية، يمكن الرجوع إلى: إبراهيم أبراش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، الرباط، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص: 101.
73. روبرت كارنيرو، نظرية في نشأة الدولة، مجلة الفكر العربي، بيروت، عدد 22 السنة الثالثة 1981، ص: 7.

أندرو فنسنت، نظريات الدولة، ترجمة مالك أبو شهيوة ومحمود

خلف، دار الجليل، بيروت،1997 ، ص:13-15.

74. المصدر نفسه، ص: 21.
75. الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير، معن زيادة، بيروت، 1986 ، ص: 425. انظر: إبراهيم أبراش، أصول الفكر السياسي، دار بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1999، ص: 131 وما بعدها.
76. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1998، ص: 90.
77. محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص: 11-12.
78. المعتزلة هي واحدة من أبرز وأقدم الفرق الإسلامية، وظهرت في أواخر القرن الهجري الأول، وأسسها واصل بن عطاء الغزال (80-131 هـ/642-728م).
79. محمد كامل ليلة،

النظم السياسية: الدولة والحكومة، دار النهضة العربي، بيروت، 1969، ص: 428.

80. جورج بالانديه، ص: 101. سنتوسع حول الموضوع بعد قليل.

81. برتران بادي وبيار بيرنبوم، سسيولوجيا الدولة، ترجمة جوزف عبد الله وجورج أبي صالح، بيروت، د.ت. ص: 12.

82. المصدر نفسه، ص:19.

83. نقلاً عن: سسيولوجيا الدولة، مرجع سابق، ص:29.

84. M. Weber, the theory of social and economic organization, trans, and ed T. persons, the free press, New York, 1964, P 156.

85. لا يتنافى مفهوم المواطنة- الانتماء إلى دولة- مع انتماء المواطن إلى عصبوية، دينية أو إثنية أو جهوية على شرط ألا يتحول الانتماء الثاني- أي العصبوية إلى طائفية تسعى إلى خلق ثقافة وهوية بديلتين ومتعارضتين

مع الهوية والثقافة الجمعيتين. لمزيد من التفاصيل انظر: برهان غليون، نظام الطائفة- من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990.

86. تؤكد الأحداث الأخيرة في العالم الثالث أن مؤسسة الدولة لم تقم نتيجة تطور طبيعي أو تحول اجتماعي اقتصادي ثقافي، بل كانت إفرازاً لظروف خارجية وتحولات سياسية فوقية، حيث بمجرد وقوع التحولات في النظام الدولي وتزعزع ركائز السلطة السياسية الاستبدادية برزت بعنف الانتماءات الطائفية على حساب الولاء للدولة.

87. مستشرق ألماني تخصص بدراسة حياة القبائل في الجزيرة العربية وبلاد الهلال الخصيب، وألف عدة كتب حول الموضوع أهمها: (البدو) و(تل حلف) و(الدروز)، واستمد من خلال دراسته لحياة القبائل كيفية ظهور الدول.

88. ديورنت، قصة الحضارة، مرجع

سابق، ص:44.

89. جورج بالانديه، مرجع سابق، ص:116. من الدول الحديثة التي ظهرت نتيجة القوة والغزو دولة الكيان الصهيوني في فلسطين، فهي أنموذج لدولة تستمد شرعيتها وأسس قيامها من أساطير دينية مدعومة بالإرهاب والقوة، فهي الدولة الوحيدة في العالم القائمة على أساس ديني أسطوري وترفض الشرعية الدولية وتنفي على الشعب الفلسطيني حقه في وطنه ودولته المستقلة، ويشهد العالم اليوم عدة حروب لها علاقة بتأسيس دول أو تفكيكها: يوغوسلافيا والاتحاد السوفييتي سابقاً، الصرب، البوسنة، دارفور، الأكراد في العراق، وجنوب السودان.. الخ.

90. ابن خلدون، المقدمة، ص:231 وما بعدها. انظر أيضاً: محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الثقافة، البيضاء، 1971.

91. التيوقراطية: نوع من

نظم الحكم يجمع فيه الحاكم بين السلطتين الدنيوية والروحية، أو حكومة رجال الدين والكهنة.

92. ديلابورت، بلاد ما بين النهرين: الحضارات البابلية والآشورية، ترجمة محمد كمال، ص:75.
93. يمكن إدماج الحركات الأصولية؛ إسلامية أو مسيحية أو يهودية، ضمن توجه سياسي يسعى إلى إحياء فكرة الحكم التيوقراطي، من خلال إخضاع السلطات الدنيوية؛ سياسية، قانونية، اقتصادية، إلى السلطة الروحية، أي تسبق الديني على الدنيوي.
94. عزمي إسلام، جون لوك، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، 1963، ص:207.
95. روح الشرائع لمنتسكيو، ترجمة عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، القاهرة، 1953، ص 63.
96. المادية التاريخية Historical Materialism، أو علم التاريخ هو

تصور التاريخ من خلال دراسة مختلف أساليب الإنتاج، والتكوينات الاجتماعية، أي دراسة بنيتها وتكوينها وسيرها، ودراسة أشكال الانتقال من تكوين اجتماعي إلى تكوين اجتماعي آخر، بمعنى آخر إنما تعتبر بأن أساس كل الظواهر التاريخية والاجتماعية وقائع اقتصادية فهذه الأخيرة هي المحددة الأولى. أما المادية الجدلية Dialectal Materialism فموضوعها إنتاج المعارف، أي دراسة بنية وسير عملية التفكير، فموضوعها هو نظرية تاريخ الإنتاج العلمي.

97. انجلز، مرجع سابق، ص: 203.

98. يوجد المجتمع الكلي أو الإجمالي إذا توفرت ثلاثة عناصر: ترابط الأفراد والمجموعات المتعددة، عائلات، طوائف، عشائر، جمعيات.. الخ، الواحدة مع الأخرى في مجموعة واحدة أشمل. أن تكون هذه المجموعة مندمجة بقوة بحيث

يتولد ضمير جمعي يكرس التضامن بينهم، أي شعور بوحدة الانتماء. أن يكون لهذا التضامن والعلاقات المترتبة عنه قوة أقوى وأسمى من قوة أي علاقة خارجية.

99. ومصاحبة لها أيضاً، ولكن منضوية داخل النسق الكلي للمجتمع، وأحياناً تطفو القبيلة، وتبرز فوق سلطة الدولة إذا ضعفت هذه الأخيرة.
100. دفرجيه، مرجع سابق، ص 31.
101. فوستيل دي كولانج، مرجع سابق، ص: 157.
102. كافين رايلي، الغرب والعالم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد 90، السنة 1985، ص: 72.
103. المصدر نفسه، ص74-75.
104. الرواقية نسبة إلى الرواق، وهو المكان الذي كان زينون (322-246 ق.م) يلقي فيه محاضراته الفلسفية حول فلسفته العالمية التي تقول: إن كل شيء يقع بالعقل الكلي. وكانت الرواقية معارضة لأفكار وفلسفة دولة المدينة

في أثينا. أصل الكلمة مشتق من الكلمة اللاتينية Imperator ومعناها الأمر، ثم توسع مفهومها ليعني الطاعة والأمر ورمزاً مميزاً للسلطة العامة، ويقول جون ماريوت John Marriot إن المعنى الحقيقي للفظ إمبراطور هو ملك الملوك والشاهنشاه، أنظر تاريخ العالم، مرجع سابق المجلد الأول، ص 426.

105. على الرغم من اختلاف الأزمان وتباين الأيديولوجيات، فإن الإمبراطوريات التي عرفها التاريخ حكمها منطق واحد وهو منطق القوة والإخضاع للشعوب الخاضعة لها، وكلها انحلت إما بفعل ثورات الشعوب الخاضعة لها بفعل تردي أوضاعها الاقتصادية، أو بفعل عوامل خارجية أو بهما سوياً، ولم يشذ عن هذه القاعدة الانهيار الأخيرة للإمبراطورية السوفيتية.

106. جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ص 136 - 137.

107. انظر في ذلك: ماكيفر، تكوين الدولة، مرجع سابق، ص: 185.

108. انظر حول الموضوع: إبراهيم إبراش، مفهوم الدولة في الفكر السياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية، مجلة الوحدة، العدد 53، فبراير 1989. أيضاً: مجلة السياسية الدولية الصادرة عن مؤسسة الأهرام بمصر، خريف 2005.

109. عبد الكريم غلاب: دفا ع عن الديمقراطية، بحث تاريخي تحليلي، دار الفكر المغربي، سلسلة الجهاد الأكبر رقم 2، نوفمبر 1966، ص: 9.

110. أرسطو، دستور الأثينيين، ترجمة طه حسين، دار المعارف بمصر، 1921، ص: 90، بلغ عدد سكان أثينا آنذاك أربعمائة ألف نسمة، وعُشر هذا العدد فقط هم من يملك صفة المواطن الذي له الحق في المشاركة في الحياة السياسية، وذلك بعد استبعاد النساء والعبيد والأجانب. إضافة

إلى ذلك فإنه عند انعقاد الجمعية الشعبية، لم يكن يحضر من هؤلاء المواطنين السياسيين إلا نسبة محدودة بعد استبعاد المرضى والعجزة والمسافرين وكل من ينشغل بما يعتقد أنه أهم من حضور اجتماع الجمعية الشعبية.

111. روبرت دال: الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس مظفر، مراجعة: فاروق منصور، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، 1995، ص: 14.
112. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997، ص 13.
113. المرجع نفسه، ص: 12.
114. روبرت دال، مرجع سابق، ص: 16.
115. ويظهر ذلك جلياً في دول العالم الثالث حديثة العهد بالديمقراطية، حيث تصل نسبة نجاح أعضاء الحزب الحاكم في الانتخابات التشريعية على ما يفوق 50% وفي الاستفتاءات

على رئاسة الجمهورية ينجح الرئيس بنسبة تصل إلى 99%، هذا فيما ينجح الرئيس الأمريكي بنسبة لا تتعدى الخمسين بالمائة، وعليه لا تعتبر زيادة نسبة المشاركة السياسية في الحالة الأولى مقياساً للنضج الديمقراطي وحتى للوعي السياسي.

116. لم يكن الأمر كذلك قبل إصلاحات بريكليس 462 ق.م. حيث كانت الفئات الفقيرة محرومة من حق المشاركة في الحياة السياسية، ومن تقلد وظائف القضاء.

117. يصف أحد المؤرخين اليونانيين- ديموشين- في منتصف القرن الرابع، كيف جرت عملية عقد دورة طارئة للجمعية، عندما علم الأثينيون بنبأ احتلال الملك المقدوني فيليب موقعاً استراتيجيا في شمال اليونان، فيقول: " كان الوقت مساء عندما جاء الرسول إلى لجنة الرئاسة بالمجلس بنبأ احتلال إيلانيا، فقاموا مباشرة أثناء

تناولهم طعام العشاء، وأخلوا السوق العامة من شاغليها من الباعة، وأحرقوا المنصات والحواجز.. بينما قام آخرون باستدعاء القادة العسكريين ونافخي الأبواق، وعم الاضطراب في المدينة. في فجر اليوم التالي دعت لجنة الرئاسة المجلس (مجلس الخمسمائة) للاجتماع في قاعة المجلس. بينما ذهبتم (أيها المواطنون) إلى اجتماع الإكليزيا. وقبل أن يتم المجلس مناقشة الأمر ويتخذ قراره، كان جميع الشعب قد احتشد واتخذ مكانه في مكان اجتماع الإكليزيا ثم وصل أعضاء المجلس، وأعلنت لجنة الرئاسة الخبر كما بلغهم، وقدموا الرسول ليتكلم، ثم أعلن المنادي، من يريد أن يتكلم".

118. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الأول، القاهرة، 1963، ص: 7.
119. جان توشار، مرجع سابق، ص: 21.
120. مصطفى العبادي، ديمقراطية الأثينيين،

مجلة عالم الفكر، العدد الثاني، العام 1993، ص: 102.

121. أنتيفون سفسطائي أثيني، له مؤلف بعنوان "حول الحقيقة". انظر: توشار، ص: 24. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص:86.

122. إبراهيم أبراش: علم الاجتماع السياسي، مبادئه وقضاياه الأساسية، الرباط، 1997، ص: 96.

123. روبرت دال، مرجع سابق، ص: 162.

124. آلان تورين، مرجع سابق، ص: 21.

125. إبراهيم أبراش، الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، منشورات الزمن، الرباط، 2001.

126. آلان تورين، مرجع سابق، ص: 24.

127. المرجع نفسه، ص: 25.

128. المرجع نفسه، ص: 26. لقد أبانت التجربة الديمقراطية اللبنانية عن استحالة تعايش الديمقراطية والطائفية، فهذه الأخيرة تعمل على

تسبيق الانتماء للطائفة على الانتماء للوطن بينما الديمقراطية تعطي الأولوية للانتماء للوطن. وعدم حسم المشكلة الطائفية كان وراء الحرب الأهلية التي توقفت معاركها ولم يتم القضاء على أسبابها، أيضاً الانتخابات التي جرت في العراق بداية العام 2010 كما هو الأمر للانتخابات السابقة لها،لم تحل المشاكل السياسية والاقتصادية لهذا البلد، ولم تضع حداً للحرب الأهلية والعنف، بل زادت هذه الأمور حدة بعد الانتخابات.

129. آلان تورين في كتابه المشار إليه يعتبر أن اقتصاد السوق والعلمانية من مبادئ الديمقراطية ودونهم لن يكتب للديمقراطية النجاح، وهذا يطرح سؤالاً حول قدرة المجتمعات العربية الإسلامية على نهج الديمقراطية مع عدم توفر هذين الشرطين بالشكل الكافي.

130. المرجع نفسه، ص 30.

131. إبراهيم أبراش،

أحداث النمسا، نحو مقاربة جديدة للديمقراطية، جريدة الاتحاد الاشتراكي، الرباط، 23/2/2000.

132. المكارثية نزعة تقوم على اتهام الآخرين ومعاداتهم بسبب ميولهم الثقافية والسياسية، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى جوزيف مكارثي (1908-1967) وهو سناتور جمهوري عن ولاية وِسْكونْسِن الأميركية. ادّعى في العام 1950، وعندما كانت الحرب الباردة على أشدها، أن أشخاصاً في وزارة الخارجية الأمريكية وفي الأوساط المهمة يتعاطفون مع الشيوعية، وقاد حملة قوية ضد هؤلاء الشيوعيين المفترضين أثارت البلبلة في المجتمع الأمريكي، وقد وصلت الاتهامات إلى الرئيس أزينهاور نفسه.

133. منذ أن وجدت الديمقراطية وجد نقادها، وهنا نذكر أن أثينا التي عرفت ولادة الديمقراطية عرفت أهم مفكريها وهو أفلاطون الذي كان من أهم نقاد

الديمقراطية حيث وصفها بحكم الغوغاء، ومناصريها وخصوصاً السفسطائيين بتجار الكلام.

134. لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1999، ص:39 وما بعد.

135. Sartori, G. Democratic Theory, 1962, P: 112.

136. Ibid, P: 119.

137. تظهر صحة هذا القول اليوم في الانتخابات التي تجري في دول العالم الثالث حيث يمكن للمواطن أن يبيع صوته مقابل رغيف خبز أو وعد بوظيفة، أو يشارك بالانتخابات، أو يستنكف عنها بسبب الخوف.

138. Sartori, G. - Ibid, P: 120.

139. Karl Mannheim. Essays on the sociology of culture 1992, Rout ledge, London, New York. P:38.

140. Joseph Schumpeter,Capitalism, Socialism and Democracy, 2nd ed (New York, 1947), chap.21,p.269.
141. كما ورد في: ألان تورين: ما هي الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأكثرية؟ ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، بيروت، 1995، ص:128.
142. Robert. A. Dahl, Democracy and its Critics, London, 1989.
143. المصدر نفسه، ص:100. ظهر الكتاب مترجماً تحت عنوان: الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس مظفر، عمان، 1995.
144. المصدر نفسه، ص:101.
145. يرى هانتنجتون أن العالم مر بثلاث موجات للديمقراطية ما بعد مرحلة التأسيس في أثينا القديمة: المرحلة الأولى استمرت من 1828-1926، والمرحلة الثانية من 1943-1964،

والمرحلة الثالثة بدأت العام 1974إلى انهيار المعسكر الاشتراكي.

146. صامويل هانتنجتون، ترجمة عبد الوهاب علوب، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، مركز ابن خلدون، 1993، ص:61.

147. سنناقش لاحقاً علاقة العنف المسلح بالانتقال الديمقراطي وإلى أي مدىٍ يمكن اعتباره جزءاً من عملية التحول الديمقراطي وخصوصاً في العالم الثالث.

148. المصدر نفسه، ص:107.

149. الأول أستاذ العلوم السياسية وباحث بمعهد هوفر بالولايات المتحدة الأمريكية ومستشار الرئيس أوباما للشؤون الروسية. والثاني مدير معهد دراسات التنمية والديمقراطية وحكم القانون CDDRL.

150. يمكن الرجوع إلى كتاب: "حركات التغيير الديمقراطي بين الواقع والطموح، خبرات من أوربا الشرقية والعالم

العربي". مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، تجميع لما ورد في المؤتمر الذي عقده المركز بالقاهرة في الفترة من 19 إلى 20 مايو/أيار 2007، وشارك فيه 60 مشاركًا من الحقوقيين والفاعلين السياسيين والقضاة والأكاديميين والكتاب والمفكرين والصحفيين والمدونين، من 8 دول عربية (مصر، سوريا، تونس، المغرب، السودان، البحرين، السعودية، العراق)، و4 دول أوربية (فرنسا، أوكرانيا، صربيا، سلوفاكيا).

151. جريدة العلم المغربية، 5 غشت 2004.

152. انظر حول الموضوع: إبراهيم أبراش، جذور الانقسام الفلسطيني ومخاطره على المشروع الوطني، مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 20، العدد 78، ربيع 2009.

153. نادى بنظرية القابلية المفكر الجزائري مالك بن نبي (توفي في العام 1973)،

ويقصد بذلك أن ما يسهل على المستعمر استعمار الدول العربية والإسلامية هو وجود قابلية في ثقافة هذه الشعوب للخضوع والسيطرة عليها، فثقافتها لا تنتج مقاومات كافية للاستعمار، وعليه يطالب بتغيير في ثقافة هذه الشعوب. وقد سبق أن تحدث عبد الرحمن الكواكبي عن "طبائع الاستبداد" وهو أمر قريب من نظرية القابلية، أما هشام جعيط فقد تحدث عن برادغم الطاعة الذي يهيمن على الشعوب العربية والإسلامية.

154. لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الوهاب المسيري: في الخطاب والمصطلح الصهيوني، دراسة نظرية وتطبيقية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1426هـ/ 2005م.

155. لمزيد من التفاصيل انظر: علية عزت عياد: معجم المصطلحات اللغوية والأدبية، دار المريخ للنشر، الرياض، 1404هـ، 1984م.

156. نرجو أخذ حديثنا عن العقل السياسي

الفلسطيني ضمن المفهوم والتحديد الإجرائي المشار إليه، لإدراكنا خطورة الانزلاق نحو مزيد من اصطناع خصوصيات داخل المجتمع العربي، وكان من الممكن الحديث عن الفكر السياسي الفلسطيني، إلا أننا نرى أن الواقع الفلسطيني أوجد أنماطاً من التفكير والمعتقدات تتجاوز كونها فكراً سياسياً بالمفهوم المتعارف عليه للفكر السياسي.

157. (تكوين العقل العربي) و(بنية العقل العربي) و(العقل السياسي العربي) و(العقل الأخلاقي العربي). وقد صدرت كلها عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت. الكتاب الأول في العام 1984 والأخير في العام 2001. وتوفي الجابري بداية العام 2010.

158. وقد أثارت أطروحة الجابري حول العقل العربي ردود فعل متباينة، وفتحت المجال لكتابات مهمة حول الموضوع، حيث

كتب المفكر الجزائري محمد أركون كتاباً حول نقد العقل الإسلامي، وكتب جورج طرابيشي أطروحة نقدية لأطروحة الجابري.

159. انظر حول الموضوع: إبراهيم أبراش، الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، مجلة كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، العدد 15، السنة 2000، جامعة القاضي عياض، مراكش.

160. الحديث عن موجات للديمقراطية يؤكد ما سبق أن أشرنا إليه من كون الديمقراطية مبادئ عامة ومفاهيم نسبية تأخذ مضامين متغايرة عمودياً بتطور الزمن، وأفقيا باختلاف خصوصية المجتمعات في الزمن نفسه.

161. برهان غليون، موجة الديمقراطية الرابعة، موقع الجزيرة- المعرفة- وجهة نظر، تاريخ 4 مايو 2005.

162. انظر حول الموضوع: إبراهيم أبراش، الانتخابات الفلسطينية والانزلاق نحو الديمقراطية

(ديمقراطية خارج السياق). مجلة سياسات، مجلة فصلية تصدر عن معهد السياسات العامة، رام الله، شتاء 2007.

163. يمثل مواطنو دولة الإمارات العربية المتحدة 10% (800) ألف من مجمل السكان وهو ثمانية ملايين حسب إحصاء 2007م، في حين أن الجالية الهندية يبلغ عددها مليوناً ونصف المليون، ونسبة المواطنين في قطر 16% من مليون ونصف المليون حسب إحصاء 2008م، وفي الكويت 33% للمواطنين و67% للوافدين، وفي البحرين 50% للمواطنين و50% للوافدين، وفي المملكة 35% للوافدين و65% للسعوديين.انظر: عبد الجواد ياسين، العقل المنهجي بين النص والتاريخ، مرجع سابق.

164. حيث طلب الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يلقّح النخيل، وعندما لم يثمر النخيل جاء قوم

للرسول وأعلموه بذلك، فقال لهم: إذاً لقّحوه فأنتم أدرى بشؤون دنياكم.

165. لمزيد من الشرح حول الشورى ونظام الحكم في الإسلام يمكن الرجوع إلى: محمد سليم العوا، في النظام الإسلامي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة / بيروت، 1989،ص: 179

166. على الرغم من أن كثيرين فنّدوا مصطلح (الاستقلال)، ووصفوا ما بعد خروج الجيوش المستعمرة من البلاد العربية بمرحلة (الاستعمار غير المباشر)، إلا أننا اليوم، وبعد نصف قرن تقريباً على وجود أنظمة الثورة وورثتها نحتاج لإعادة قراءة وتحليل معمق للثورات، وهل كانت ثورات حقيقية أم مساومات مع المستعمر؟ وهل التزمت الثورة عندما تحولت إلى أنظمة بروح الثورة وكانت أمينة على أرواح الشهداء؟ والأمر نفسه ينطبق على الجيش وقادته الذين

انقلبوا على النظم الملكية أو الرئاسية التي كانت سابقة لهم.

167. إبراهيم أبراش، تاريخ الفكر السياسي: من حكم الملوك الآلهة إلى نهاية عصر النهضة، دار بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط 1999، ص: 52. ويقول المؤرخون: إن تلك الثورة كانت أول ثورة في تاريخ البشرية.

168. بعد قتل الإمام الحسين (عليه السلام) سيطر عبد الله بن الزبير على مكّة ومعظم الحجاز والبصرة والكوفة. ووجدت حركته أنصاراً كثيرين، وقد استمرّ حكم عبد الله بن الزبير على المناطق التي وقعت تحت نفوذه من سنة 61هـ إلى سنة 73هـ.

169. عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي تربية وتنظيماً وزحفاً، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، مصر، الطبعة الرابعة، 1415 هـ.

170. موسوعة العلوم السياسية، تحرير: محمد محمود ربيع

وإسماعيل صبري مقلد، جامعة الكويت، 1994، ص:129.

171. يمكن الرجوع إلى مزيد من التفاصيل: إبراهيم أبراش، الجهاد شرعية المبدأ والتباس الممارسة، منشورات ألوان مغربية، مكناس، المملكة المغربية، 2003.

172. في منتصف القرن الثالث الهجري (255 ـ 270هـ/ 869 ـ 883م) قامت ثورة على الدولة العباسية بزعامة محمد بن علي وهو فارسي الأصل، وكان الثوار خليطاً من الزنوج والعرب، وأسس الثائرون حكومة خاصة بهم مقرها مدينة المختارة جنوب البصرة، وانهارت الثورة بعد أقل من عقدين بعد أن أنهكت العباسيين وشكلت خطراً حقيقياً عليهم.

173. نسبة إلى حمدان ابن الأشعت الملقب بقرمط، وأصله من الأهواز، ومنها انتقل إلى الكوفة، حيث اعتنق الإسماعيلية الباطنية قبل أن يتمرد عليها ويؤسس نهجاً خاصاً به،

وهي ثورة اجتماعية دينية اندلعت في العهد العباسي- زمن المعتضد- سنة 891م/ 287 هجرية، وقد كسبت كثيراً من الأنصار، وامتدت لتشمل غالبية بلاد المسلمين من اليمن والبحرين حتى مصر ودمشق، وهاجموا مكة سنة 317 هجرية، واحتلوها، وسرقوا الحجر الأسود وأخذوه معهم إلى البحرين حيث كان معقلهم الرئيس، كما أسسوا دولة لهم باليمن.

174. انظر حول الموضوع: محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام: رؤية عصرية، دار القلم، القاهرة.
175. موسوعة العلوم السياسية، مرجع سابق.
176. وكالة الأنباء السعودية، 6/3/2011.
177. شهد العام 1974 انقلابين عسكريين أنهيا حكماً دكتاتورياً في البلدين، إلا أن هذين الانقلابين مهّدا الطريق للديمقراطية، وكانا سبباً في ولوج البرتغال واليونان عالم الديمقراطية،

حتى أن المفكر
الأمريكي صمويل
هنتنغتون اعتبر ما
جرى في هذين
البلدين بداية الموجة
الثالثة للديمقراطية.

المراجع

- إبراهيم أبراش: تاريخ الفكر السياسي، بابل للطباعة والنشر، الرباط، 1999.
- إبراهيم أبراش: علم الاجتماع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998.
- إبراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية، 1985.
- ابن تيميه، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، الناشر، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، 1983.
- ألفين توفلر، تحول السلطة- المعرفة والثروة والعنف في بداية القرن العشرين، الجزء الأول- ترجمة حافظ الجمال وأسعد صقر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1991.
- السيد يسين، العالمية والعولمة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر

والتوزيع، القاهرة، 2002.

- أندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الجزء الأول. بيروت، 1977.
- أنطوني جيدنز، ترجمة شوقي جلال، بعيداً عن اليسار واليمين: مستقبل السياسيات الراديكالية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر 2002.
- ادوارم بيرنز، النظريات السياسية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار الآداب، بيروت، بيروت، 1988.
- أرسطو، دستور الأثينيين، ترجمة طه حسين، دار المعارف بمصر، 1921.
- م. بوشنكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، عالم المعرفة، 1992.
- ألان تورين، ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قيسي، بيروت، 1995.
- بيار كلاستر- مجتمع اللادولة- ترجمة وتقديم محمد حسين دكروب، بيروت، 1982.
- برهان غليون، نظام

الطائفة- من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990.

- برتران بادي وبيار بيرنبوم، سسيولوجيا الدولة، ترجمة جوزف عبد الله وجورج أبي صالح، بيروت، (د.ت).
- بوردون ديوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، بيروت، 1986.
- حسن صعب، علم السياسة، بيروت، دار العلم للملايين.
- جوليان فروند، ما هي السياسة، ترجمة يحيى علي أديب، دمشق، 1981.
- جولينا فروند: سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي اصبع، بيروت، (د. ت).
- ج. س. هيرسون، سياسات وأفكار: دراسة علمية تحليلية لمفهوم النظرية السياسية الاجتماعية، مع تطبيقاتها على واقع السياسة الأمريكية العامة. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987.
- جورج بالاندييه، الأنتربولوجيا السياسية، ترجمة

جورج أبي صالح، بيروت، 1986.

- جون ماريوت Jhon Marriot، تاريخ العالم، المجلد الأول.
- جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت، 1963.
- ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، بيروت- نيويورك، 1966.
- جان وليام لابيار، السلطة السياسية، منشورات عويدات، بيورت، 1977.
- روبرت ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، بيروت- نيويورك، 1966.
- روبرت ميرتون، النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي، 1951.
- روبرت دال: الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس مظفر، مراجعة، فاروق منصور، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، 1995.
- شومليه جاندرو، وكورفوايه، مدخل إلى علم الاجتما ع السياسي، بيروت، 1988.
- ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء

والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، عالم المعرفة، العدد 148.

- سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، 1988.
- سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع، القاهرة، 1982.
- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث، بيروت، 1967.
- عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977.
- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، نقد النظرية السياسية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009.
- عبد الكريم غلاب، دفاع عن الديمقراطية، بحث تاريخي تحليلي، دار الفكر المغربي، سلسلة الجهاد الأكبر رقم 2، نوفمبر، 1966.
- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع

الاستعباد، الجزائر، 1988.

- عزمي إسلام- جون لوك، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، 1963.
- فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي: دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، الجزء الأول، الهيئة المصرية للكتاب، 1974.
- فريدريك معتوق، تطور علم اجتما ع المعرفة، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- فرانز فانون، معذبو الأرض، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979.
- كافين رايلي، الغرب والعالم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 90.
- فوستيل دي كولانج، المدينة العتيقة، ترجمة عباس بيومي بك، 1952.
- صبحي الصالح، القرصنة والقانون الأممي، وثيقة مقدمة لأكاديمية المملكة المغربية في دورتها الأولى العام 1986، الرباط، 28-30 أبريل 1986.
- لوسيان ليفي بروهل، الوظائف الذهنية في

المجتمعات السفلى، باريس، 1910.

- لويس كوهين ولورنس ماينون، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والتربوية، ترجمة كوثر حسين كوجك وليم تاوضرس عبيد، القاهرة، 1990.
- موريس دفرجيه، علم اجتماع السياسة، ترجمة، سليم حداد، بيروت، 1991.
- موريس ديفرجه، سوسيولوجيا السياسة: مبادئ أولى في علم السياسة، ترجمة هشام دياب، دمشق، 1980.
- مارسيل بريلو، مدخل إلى علم السياسة، ط 2، 1980.
- ماركس وأنجلز، الأيديولجيا الألمانية، دمشق، 1976.
- محمد الداسر، تاريخ الفكر السياسي، الرباط.
- محمد وقيدي؛ العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، بيروت، 1983.
- محمد نصر مهنا، النظرية السياسية والسياسة المقارنة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.

- محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، 1989.
- محمد سبيلا، حوارات في الفكر المعاصر، الرباط، 1991.
- محمد عابد الجابري العصبية والدولة، دار الثقافة، البيضاء، 1971.
- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، يونيو 1997.
- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
- محمد حسين أبو العلا، دكتاتورية العولمة: قراءة تحليلية في فكر المثقف، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004.
- منتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، اللجنة الدولية لروائع الإنسانية، القاهرة، 1953.
- معن زيادة (رئيس التحرير)، الموسوعة

الفلسفية العربية، بيروت، 1986.

- نيقولا تماشيف: نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمود عودة وآخرون، القاهرة، دار المعارف، 1983.
- نيكوس بولانتزاس، السلطة السياسية والطبقة الاجتماعية، دار ابن خلدون، 1980.
- هانز موسى، الفكر الاجتماعي، نظرة تاريخية عالمية، ترجمة السيد الحسيني وجهينة سلطان، القاهرة، 1980.
- هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
- وول ديورنت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، 1956.
- ديلابورت، بلاد ما بين النهرين: الحضارات البابلية والآشورية، ترجمة محرم كمال.
- غسان سلامة (مشرف)، ديمقراطية دون ديمقراطيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

الدوريات:

- إبراهيم أبراش، حدود استحضار المقدس في الأمور الدنيوية: ملاحظات منهاجية، مجلة المستقبل العربي، العدد 180، السنة 1994، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- إبراهيم أبراش، الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، مجلة كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، العدد 15، السنة 2000، جامعة القاضي عياض، مراكش.
- روبرت كارنيرو، نظرية في نشأة الدولة، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد 22، السنة الثالثة، 1981.
- محمد عابد الجابري، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 167، يناير 1993.
- محمد عابد الجابري، المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي، مجلة المستقبل

العربي، العدد 157.
- محمود أمين العالم، العقل السياسي العربي (ندوة)، مجلة المستقبل العربي، العدد 140.
- وحيد عبد المجيد، الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 138، أغسطس 1990.
- موسوعة العلوم السياسية، تحرير: محمد محمود ربيع وإسماعيل صبري مقلد، جامعة الكويت، 1994.

الصحف:

- إبراهيم أبراش، أحداث النمسا، نحو مقاربة جديدة للديمقراطية، جريدة الاتحاد الاشتراكي، الرباط، 23/2/2000.
- يحيى اليحياوي، جريدة العلم المغربية، 15 غشت 2004.
- برهان غليون، موجة الديمقراطية الرابعة، موقع الجزيرة- المعرفة- وجهة نظر، تاريخ 4 مايو 2005.

المراجع الأجنبية:

- B.Bertrand, Socilogie politique (paris: presses universitaies de .(France; 1997
- Francis Fukyama,The end of history and the last man, Avon Books, New .York,1992
- Sammuel.P.Hantington,"Conflicts of civilisations". Foreign Affairs .((1993
- MOSCA. THE .RULING CLAS
- M. Weber, the theory of social .and economic
- organization, trans, and ed T. persons, the free press, new .york, 1964
- L. Moskvichov, the End of ideologey, illusions and reality progress publishers .Moscow, 1974
- G. Homans: Social behaviour, it, elementary

forms. N.Y, harcourt Brace .and world

- Sullivan, the limitations of science, Mentorbooks, New York, .1949
- Ross, A. Theory and method in the social sciences, Minnesote. The university press .1954
- Ronald Robertson, Globalization Social Theory and Global Culture Sage Publication, London-New .Delhi 1996
- R.Petrella, Le retour des conqurants"Le Mond diplomatique: .Mai 1995
- Malinowski, The Scientific Theory of .Culture, 1944
- Gabriel Almond, and James Coleman, eds. The politics of

the Developing
A ress. New
.Jersey. 1960

المؤلف في سطور

- من مواليد قطاع غزة بفلسطين، 1952.
- دكتوراه في القانون العام- العلوم السياسية- من جامعة محمد الخامس بالرباط، 1985.
- ممارسة التدريس الجامعي منذ 1978 حتى 2000 في الجامعات المغربية.
- أستاذ في جامعة الأزهر بغزة منذ أكتوبر 2000.
- رئيس قسم الاجتماع و العلوم السياسية بكلية الآداب بجامعة الأزهر.
- عميد كلية الآداب بجامعة الأزهر بغزة.
- الإشراف على عشرات رسائل الماجستير والدكتوراه.
- مؤسس ومشارك في العديد من مراكز البحوث والمؤتمرات والندوات العلمية.
- وزير الثقافة المستقيل في الحكومة الفلسطينية الثالثة عشر.

الكتب المنشورة في دور نشر عربية وفلسطينية وموزعة في المكتبات العربية:

1. البعد القومي للقضية الفلسطينية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.
2. المؤسسات والوقائع الاجتماعية: نظرة تاريخية عالمية، مؤسسة الطباعة والتوزيع للشمال، الرباط، 1994.
3. البحث الاجتماعي" قضاياه، مناهجه، إجراءاته، منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بمراكش، جامعة القاضي عياض، 1994.
4. تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1998.
5. علم الاجتما ع السياسي، دار الشروق، عمان، 1998.
6. الحركة القومية في مئة عام (عمل جماعي)، منشورات دار الشروق، عمان، 1998.
7. المنهج العلمي

وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1999.

8. تاريخ الفكر السياسي، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1999.
9. العرب والنظام الدولي الجديد (عمل جماعي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
10. الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، منشورات الزمن، الرباط، 2001.
11. الجهاد: شرعية المبدأ والتباس الممارسة، منشورات ألوان مغربية، مكناس، المملكة المغربية، 2003.
12. فلسطين في عالم متغير: فلسطين تاريخ مغاير، المؤسسة الفلسطينية للإرشاد القومي، رام الله، 2003.
13. القضية الفلسطينية والشرعية الدولية (دراسة نقدية)، المركز القومي للدراسات والتوثيق، غزة، 2004.
14. المجتمع الفلسطيني

(من منظور علم الاجتماع السياسي)، مكتبة ومطبعة دار المنار، غزة، 2004.

15. النظرية السياسية بين التجريد والممارسة، مكتبة ومطبعة دار المنارة، 2004، الطبعة الثانية.
16. علم الاجتماع السياسي، طبعة ثانية، مطبعة دار المنارة، غزة، 2005.
17. المجتمع الفلسطيني: التطور التاريخي والبناء الاجتماعي، دار المنارة، 2006.
18. المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق، عمان، 2009.
19. الثورات العربية في عالم متغير، منشورات دار الزمن، الرباط، المغرب، 2011.

قائمة بالبحوث المنشورة في مجلات علمية وجامعية متخصصة:

1. الفلسطينيون والوحدة العربية: منذ قيام الحركة القومية العربية حتى نكبة 1948، مجلة المستقبل العربي، العدد 64، السنة

1984، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
2. الفلسطينيون والوحدة العربية: منذ نكبة 1948 حتى اليوم، مجلة المستقبل العربي، العدد 65، السنة 1984، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
3. بين اليهودية والصهيونية، مجلة الوحدة، العدد 15، ديسمبر 1985، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
4. الثورة الفلسطينية بين استقلالية القرار ومسألة التداخل القومي، مجلة شؤون فلسطينية، العدد 158/159، السنة 1986، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، قبرص.
5. الحركة القومية العربية واستقلالية العمل الفلسطينية، مجلة شؤون فلسطينية، العدد 164/165، السنة 1986، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، قبرص.
6. بين اليهودية والصهيونية، مجلة

العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، صيف1988.
7. القطرية الفلسطينية: لماذا وإلى أين؟ مجلة الوحدة، العدد 49، أكتوبر 1988، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
8. مفهوم الدولة الفلسطينية في الفكر السياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية، مجلة الوحدة، عدد 53، فبراير 1989، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
9. الدولة الفلسطينية بين قومية القضية وخصوصية المرحلة، مجلة الوحدة، العدد 58/59، يوليو/ أغسطس 1989، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
10. نظرات في القضية العربية (قراءة نقدية تحليلية) مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، خريف 1989.
11. حقوق الإنسان ومفهوم حقوق الشعب الفلسطيني، مجلة الوحدة، العدد 63/64، ديسمبر/ يناير 90/ 89 19،

المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.

12. العنف السياسي بين الإرهاب والعنف المشروع، مجلة الوحدة، العدد 67، أبريل 1990، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
13. حرب الخليج وتأثيراتها المستقبلية في القومية والمصير العربي، مجلة شؤون فلسطينية، العدد 219/220، السنة 1991، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، قبرص.
14. البعد القومي المغدور للقضية الفلسطينية، مجلة الوحدة، العدد 106، يونيو 1994، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
15. حدود استحضار المقدس في الأمور الدنيوية: ملاحظات منهاجية، مجلة المستقبل العربي، العدد 180، السنة 1994، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
16. حدود النظام وأزمة الشرعية في النظام الدولي الجديد، مجلة

المستقبل العربي، العدد 185، السنة 1994، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

17. حقوق الشعب الفلسطيني من الشرعية التاريخية إلى الشرعية التفاوضية، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 42، ربيع 2000، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.
18. المشروع القومي العربي، مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، غزة، العدد 4 كانون أول 2000.
19. الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق، مجلة كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، العدد 15، السنة 2000، جامعة القاضي عياض، مراكش.
20. لماذا لم يتم تفعيل قرارات الشرعية الدولية حول القضية الفلسطينية؟ الشرعية الدولية ورهانات القوة، المجلة المغربية للقانون والسياسة والاقتصاد، العدد 33/34، السنة 2000، كلية العلوم

القانونية والاقتصادية والاجتماعية بالرباط.
21. مفهوم الدولة في المواثيق الفلسطينية، مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، غزة، العدد 5، كانون ثان 2001.
22. المجتمع المدني الفلسطيني: من الثورة على الدولة، مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، العدد 6، شباط 2001.
23. فتح الانطلاقة بين الأمس واليوم، مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، نيسان 2001.
24. قرارات الشرعية الدولية حول القضية الفلسطينية: بين التآمر الخارجي والتقصير الداخلي، مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، العدد12، أيلول 2001.
25. البعد الديني للقضية الفلسطينية، مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، العدد 13، تشرين أول 2001.
26. الإرهاب: إشكاليته في تعريفه لا في محاربته، مجلة رؤية،الهيئة العامة للاستعلامات،

العدد17، آذار 2002.

27. الوضع الراهن للصرا ع في الشرق الأوسط، تغير في طبيعة الصرا ع أم في أدواته؟ مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، العدد19، حزيران 2002.
28. المجتمع المدني: محاولة في التأصيل ونموذ ج للتطبيق، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، الرباط، العدد 44/54، السنة 2002.
29. بعد عامين الانتفاضة إلى أين؟ مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، العدد 21، أيلول 2002.
30. مقاربة قانونية لجرائم إسرائيل ضد الإنسانية، مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، العدد22، آب 2003.
31. مسالة الهوية في مشروع الدستور الفلسطيني، مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، العدد25، تشرين ثان 2003.
32. بين السياسة والدين: الأصولية والعلمانية،

مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، العدد23، أيلول 2003.
33. جامعاتنا في مفترق طرق، مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، العدد26، كانون أول 2003.
34. النظام السياسي الفلسطيني ولد مأزوماً وما يزال، مجلة السياسة الدولية، عدد54، مؤسسة الأهرام، القاهرة، 2003.
35. الاستشراف كأحد أركان النظرية الاجتماعية/ السياسية، بحث قدم ضمن أعمال المؤتمر العلمي التاسع لكلية الآداب بجامعة فيلادلفيا ، عمان، الأردن 2004.
36. مفهوم الدولة الفلسطينية: النشأة والتطور، مجلة السياسة الدولية، العدد57، مؤسسة الأهرام، القاهرة، يوليو 2004.
37. النظام الدولي الراهن والتباس مفهوم الشرعية الدولية، مجلة البصائر، جامعة البتراء، عمان، يونيو 2005.
38. المقاومة والإرهاب:

جدل حول التوصيف والهدف، بحث قدم في المؤتمر العلمي الدولي العاشر لكلية الآداب بجامعة فيلادلفيا المنعقد في إبريل 2005.

39. جدل العسكري والسياسي في التجربة السياسية الفلسطينية، بحث قدم للمؤتمر العلمي الدولي (ذاكرة وطن ومسيرة شعب) في جامعة الأقصى، نوفمبر 2005.
40. العولمة تجدد تساؤلات عصر النهضة، بحث منشور في مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
41. ثقافة الخوف في مناطق السلطة الفلسطينية، بحث قدم في المؤتمر العلمي الدولي الحادي عشر لكلية الآداب بجامعة فيلادلفيا المنعقد في إبريل 2006.
42. التباس مفهوم وواقع التعددية في النظام السياسي الفلسطيني: العلاقة بين المنظمة والسلطة وحركة حماس. المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد

الثاني عشر، خريف 2006.
43. الفكر العربي ومسألة الهوية في ظل العولمة، بحث قدم لمؤتمر الفكر العربي في ظل العولمة والذي نظمه الجامعة العربية الأمريكية، في نوفمبر 2006.
44. الانتخابات الفلسطينية والانزلاق نحو الديمقراطية (ديمقراطية خارج السياق). مجلة سياسات، مجلة فصلية تصدر عن معهد السياسات العامة، رام الله، شتاء 2007.
45. المقاومة الفلسطينية بين الواقع وما تنقله الفضائيات العربية، بحث قدم في مؤتمر ثقافة الصورة الذي نظمته جامعة فيلادلفيا بعمان في إبريل 2007.
46. النظام السياسي الفلسطيني، مجلة سياسات، مجلة فصلية تصدر عن معهد السياسات العامة، رام الله، 2009.
47. جذور الانقسام الفلسطيني ومخاطره على المشروع الوطني، مجلة الدراسات

الفلسطينية، مجلد 20، العدد 78، ربيع 2009.

48. العالم العربي بين ديمقراطية متعثرة وحِكامة منشودة، مجلة سياسات، مجلة فصلية تصدر عن معهد السياسات العامة، رام الله، 2010.

وعديد المقالات في صحف عربية وأجنبية ومواقع الكترونية.

البريد الإلكتروني: ibrahemibrach1@gmail.com
الموقع الخاص: www.palnation.org